

١١

حاشية ابن ملك
المسمى بحاوى

من كتب الفقير مصطفى بن يوسف
عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله الذى اعلى معالم دين الاسلام وبيّن قوانين الشرع والاحكام والصلوة والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام ومصباح الظلام وعلى آله وصحبه البررة الكرام اما بعد فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار فى اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلام عبد اللطيف ابن فرشته رحمه الله تفتح منه مقفله وتبيّن مجمله وتبرز ما اهمله مع ما بيان ما يرد عليه فى الجواب عنه ان امكن وقد اعرض فيها لكلام المحشى رحمه الله لايضاح او غيره راجيا جزيل الثواب من الكريم الوهاب وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب قوله لله الحى الاحد حمدا لا يحويه الحد قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام وان كان المقام يقتضى مزيد الاهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف فى تقديم الفعل فى قوله تعالى اقرا باسم ربك الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم فى نفسه مع افادة الاختصاص وفيه منافشة فان صاحب الكشاف صرح بان فى تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فتامل والمنافى ذكر صفة الحيوة لانها شرط الثبوت غيرها من الصفات لان الشئ لا يثبوت شئ من الصفات بدونها خلافا للبعض والاحد شئ لا يشاركه شئ فى ذاته والواحد شئ لا يشاركه شئ فى صفاته يقال احد فى ذاته وواحد فى صفاته واختار فى شرح العقائد المتوحد لانه الكامل فى الاحدية لان التوحد المبالغة فى الوحدة فمعنى المتوحد هو الذات الذى لا يشاركه شئ فى ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار رح ذكر الاحد دون المتوحد لرعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتاتى على مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح اتصافه بمعنى اللفظ ولم يوهم نقصا صح اطلاقه عليه والحد النهاية والمعنى انه وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لا نهاية له وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهى لا تنتهى لانه لا يقدر على حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة تستدعى حمدا وهلم جرا الى ما لا نهاية له حمدا لا يحويه نهاية اى لا يجمعه تعالى حواه يحويه حيا اى جمعه والتنوين فى حمد للتعظيم اى

اى حمد عظيم ولا حل هذا الغرض ترك الالف واللام فان قلت الحمدات اولا سمية خبر فلا تكون حمد الانها اى تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله ولا يلزم من ذلك كون المخبر حامدا لخلاف الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من قائلها والمناسب لمقام الحمد على نعم الله تعالى المتجددة علينا يوما فيوما ان يقال احمد الله ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استغراق الازمنة بمعونة المقام على ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت اشياء الفته ولا شك ان افضل العبادة اشقها قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكى الى اى الخبر المتعلق بمعناها ثابت فيه يطابقه ذلك المعنى او لا يطابقه فتكون خبرية معنى ايضا وتارة ترد على ما فى النفس ويراد به الاعلام لا غير فلا يثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها الان وهى حمد على هذا التقدير دون الاول التسمية فانها حامد على ان الاسمية وان دلت على الدوام الا ان الخبر فيها ظرف غير ظاهر الدلالة عليه وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازانى على ان زيدا فى الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما فى سورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية وان فالفعلية الله علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح لاستلزام ان يكون الذات بلا موضوع لانه اذ لو كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق من أله تحير او من أله اى عبد او من وله او من لاه وانما كان اسم الذات اور د اسم الذات تنبيها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هى من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوهما مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص الاستحقاق بوصف دون وصف اى حاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلوا من الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق الصفة فان قلت اذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة تعوضا على ما اولنا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفى فى الاستحقاق الذاتى فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب عقلا وشرعا واشارة الى النعمة العظمة اى صفة التى هو بصدد ها من تصنيف هذا الكتاب فى الاصول المشروع التى بها تمام الايمان من الطلقات على ان الاستحقاق فى جميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفى وتنبيه على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا

وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى ليس مما يؤلف من الحروف المخصوصة بل ما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد
اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال انتهى وعلى هذا يكون الحمد اعم
من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله مطلقا لعمومه النعم الواصلة الى الحامد وغيرها
وخصوص الشكر بما يصل الى الشاكر وما ذكر من الشكر اللغوي واما على قولهم بين الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم
منه اللغويان والمراد هنا الاصطلاحيان فلا منافاة لا يقال فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوائل
الكتب حمدا لان لفظ الحمد ليس صيغة كمال حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله تعالى حي او
العالم ونحو ذلك لانا نقول انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم الة لملاحظة افراده واثباته
له تعالى وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بالجميع والاثبات بالبعض يفوت الاثبات
بالباقي بخلاف الاثبات بالصيغة المخصوصة فانه اثبات بالجميع فتامل **قوله** على ما اولانا اي اعطانا وما مصدرية
اي ايلائه ايانا قيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه يخل بالفصاحة لان الغالب
ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم يقترن بعلى وانما يقترن بها النعمة كقوله عم عند رؤية مكروه الحمد لله
على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقر لا بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر
متعلقه والتوزيع هي النعمة والاضافة للبيان اي على ما هو التوزيع **قوله** وجنى من ورد روضة الروح
يقال جنى الثمرة تناولها وجناها له وجناه اياها والروح بالضم القلب وهو فاعل جنى وفيه استعارة بالكناية
تبث فيها التخييلية شبه علم التوزيع بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار المثمرة والورد
والزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل الفوائد بسبب كل منهما ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم
يصرح بالمستعار بل رمز اليه بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك الرديف للمستعار له
على سبيل التخييل ثم رشح للاستعارة بذكر ما يلائم المستعار منه وهو الورد **قوله** واستنبط الاستنباط
لغة الاستخراج اي الماء من العين يقال نبط اي الماء من العين اذا اخرج ثم استعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة
قريحته من المعاني وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج المعنى
من النص الذي به عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم واشارة الى ان حياة الروح والقلب بالعلم
كما ان حياة الجسد والارض بالماء واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال الناس كلهم موتى الا العلماء
الحديث والضمير عائد الى التوزيع ويجوز عوده الى العلم والتانيث باعتبار المضاف اليه او لان الاضافة بيانية
والاراء بكسر الهمزة الايقاد استعارة لشدة الاراء استعارة تصريحية حيث شبه حدة الراي بايقاد
النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به **قوله** وارووا من الري وهو ضد العطش **قوله** بزلال سجالهم

الزلال اي الماء الصافي الرائق يقال ماء زلال اي عذب والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل بفتح
السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الدلو واراد بذلك كتب العلم التي صنفها العلماء ففيه استعارة تصريحية
حيث شبه كتب العلم بالدلاء التي فيها الماء الزلال بجامع الانتفاع بما فيهما وصرح بالمستعار منه ورشح
الاستعارة بذكر ما يلائمه وهو الارواء **قوله** غلال بضم الغين المعجمة جمع غلة وهو حرارة العطش
وهو منصوب على المفعولية واراد بالمجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء ازالوا حرارة عطش
بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم الجامعة العلوم فيها ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث
شبه الجاهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالمستعار منه **قوله** او اتهم اي
اسكنهم والتربوع المقصود وقراهم اي اضافهم والربوع بضم الراء المهملة والعين المهملة الفنون
والرتوع بضم الراء المهملة والمثناة الفوقية والعين المهملة التنعم والتلهي يقال رتعت الماشية
ترتع اي تنعمت وتلهت وقيل الاكل والشرب ما شاء في خصب وسعة واصل الرتوع الخصب والسعة
وفي الكشاف نرتع نتسع في اكل الفواكه وغيرها وبين الربوع والرتوع الجناس المصحف **قوله**
على ذي اللوى اي صاحب اللوامع النقيع اي اخلص والرفاع بالفتح وبالكسر في الراء المهملة وبالعين
المهملة الاصول اي من اخلص اصول الينبوع يقال ينع الثمر وابنع اذا ادرك وبلغ ونضج **قوله**
ما آل اي رجع غروب بضم الغين المعجمة والراء المهملة اي غروب الشمس وفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة
جمع غرب وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع الضرع وهو وعاء اللبن
من الحيوان **قوله** برأنه الرشد الهدى والاستقامة والبطانة بالكسر السريرة ووسط الوزة
والصاحب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى اصحاب سريرة وان اريد الثاني فمعنى ثبوت ارباب
نظر **قوله** الفطانة بفتح الفاء الحذق وخلص جمع خالص وهو الذي لا يشاركه فيه احد او هو المصطفى والمختلس
ما آبي اي مختفي مرجعي الذين يرجع اليهم خفية والهمام العظيم والنحرير بكسر النون الذي له نظر دقيق
في تعديد الكلام والسند العمدة يقال فلان سند اي عمدة والاحبار جمع حبر وهو الذي يزين الكلام
بتغييره وتحريره ومنه سمي علماء التوراة المحققون احبارا وبين الاحبار والاخبار الجناس اللاحق وكذا
بين الاعصار والابصار **قوله** بديع الفضل البديع المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة
بمعنى في **قوله** الفائز بالنول الوفي النول العطاء والوفي ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم
فاعل من الوفاء فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنول وان كان بضم الواو
فالمراد التمام والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشيء وفي بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتية كصلي ثم

دكر ثم قوله واركنه اى جعله والكنة بضم الكاف وتشديد الموحدة الفوقية سقف فوق باب
الدار استعير للمكان المرتفع فى الجنة استعارة تصريحية وذكر اجرا الانهار تجريد الاستعارة اى وجعله
فى مكان مرتفع فى الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق قوله باهر اى ظاهر وهو خبران وهو
شروع فى مدح المصنف بعد الفراغ من وصف المؤلف والمنقبة الفضيلة وبين المنار والمنار الجناس
التام والمنار الاول علم والثانى صفة اى المقدار قوله طائر فى الاقطار اى مستعمل فى البلاد والاقطار
جمع قطر وهو الناحية والجانب شبه الشيء له وتداوله فى البلدان بين الناس بالطيران فى عموم الوصول
والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهى طائر فيكون
الاستعارة تصريحية اصلية فى المصدر تبعية فى الصفة ثم شبه كثرة الشيء له بالمطر مبالغة قوله
مسيرة الانصار الانظار اى سيرا مثل مسيرة فحذف المصدر وصفته واقيم المضاف اليها مقامه والانصار
جمع نصر وهو الحسن والبهجة والانظار جمع نظير وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الانصار
والاقطار قوله صابر اهل الامصار اى غالبهم فى الصبر على شدائد التأليف والتوصيف قوله
انار اى اضاء وهو احد الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران والسير مسيرة الانصار
والمغالبة لاهل الامصار كان المناسب لذلك انه اضاء اى صار نيرا اضوى قوله لكن كشف
اسراره الى اخر لما فرغ من وصف المص شرع فى بيان سبب اقدامه على التأليف وهو الاستدراك
بحسب المعنى يعنى وان كان موصوفا بهذه الصفات المشهورة باضائته ووضوحه لطالبيه لكن كشف
اسراره وهى المعانى الخفية والتعمق اى التفحص والاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعانى البعيدة
الدقيقة قدارى فى افئدة الرايدين اى اوقد فى قلوب الطالبين نارا قوله رفال بكسر
الراء المهملة وفتح الفاء اى واسعة ينال من طالعها اى بسببه والملال هو ترك العمل والزهد
فيه والرغبة عنه وقيل السامة بحيث تجاوز عن الحد والكلال التعب قوله على طريق الحل اى
حل الالفاظ وقوله مقاصد المتن حل اى فقط وبين الحل وحل الجناس التام المستوفى حاويا اى
جامعا على عوايدها المقام مقام اللام لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعداه بصلته
والعوايد جمع عايدة وهى المنفعة يقال هذا الشيء اعود عليك من كذا اى انفع والبريعة بالراء
المهملة الفائقة فاويا اى غالبا وبين حاويا وفاويا الجناس المصحف والبشيعة الكريهة
وبين البريعة والبشيعة الطباق والضمير فى عوايدها وزوايدها راجع الى الشروح قوله
وعلى لطائف معطوف على عوايدها واعاد حرف الجر لدفع الايهام وان فصل بين المعطوف

والمعطوف عليه بما ذكر رعاية للجناس والزوايد جمع زبدة وهى الدرة النفيسة وجيدة بتشديد
الياء مقابل للردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة وفوايد جمع فائدة من الفيد لا من الفود
وسديدة من السداد وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوايد شريفة
عظيمة ثم الاضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف ويجوز ان يكون من اضافة
العام الى الخاص وفيه الاستعارة بالكناية حيث شبه المسائل الدقيقة بالدرر النفيسة فى اللطف
والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق قوله وهن
العظم منى اى ضعف ووهنت الطبيعة اى ضعفت والطبيعة والطبع والطباع السجية التى جبل
عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاحت اى ظهرت والقطيعة الهجران والحوى الرائحة وحبت
بفتح اللام وكسر الى المهملة وضم الياء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اى الخلق الكبر ولازبى
بالزاى وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اى لازمنى واللازب افصح من اللازم وعدة العلل
اى كثرتها ووجبت اى اضطربت يقال وجب القلب وجيبا اذا اضطرب فى نار بنى علدة بفتح
العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة صلابة مع انكدار اى تغير وحول بفتح الحاء المهملة
وفتح الواو اى خشم وانثنى رضابى بفتح الجيم اى قلبى ونايبات اى مصائب وحول بكسر الحاء
المهملة وفتح الواو اى انتقال وبين حول وحول الجناس المطلوس قوله والعلم حال اى تحول استعمله
بمعنى صار وبطل من البطلان وجال من الجولان وهو الدوران استعمله بمعنى حال للجناس المصحف
والتحول بفتح القاف يبس الجلد ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم كبير وبين نطل وبطل
الجناس المصحف والصفاء بالمد خلاف الكدر وهيهات بمعنى بعد وايقاح بفتح الهمزة وسكون
التحتية وفتح القاف بعدها عين مهملة غلبان يعنى اذا كان الامر كذلك فالصفاء بعيد يا غلبان الامل
قوله الحاح اى ملازمة السؤال ثانيا يعنى اعادوا السؤال ثانى مرة بعد هذا الاعتذار الذى
ذكرته لهم قوله وعنان الاقتراح عطف على الالحاح اى اعادوا اعنان الاقتراح والعنان
بكسر العين المهملة السيران اللذان فى اللجام يمسكهما الشخص بيده والاقتراح الطلب من غير روية
على سبيل الارتجال ثانيا اى صار فاو هو حال من فاعل اعادوا وافردت للضرورة جعل الاقتراح
كالفرس واثبت له لجاما وجعلهم يلوونه ففيه استعارة بالكناية يتبعها التخييلية وبين ثانيا
وثانيا الجناس التام قوله لو صل الى ضرب الخامس بالسادس اى المكر والخديعة يقال فلان
يضرب اخماسا لاسداس يسعى فى المكر والخديعة قوله فلاح اى فبدى بمعنى ظهر فيه اى فى هذا

وملازمة السؤال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح الجناس المركب المتشابه قوله
اسعاف حاجتهم اي قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل لحاجته اي قضيتها والانجاح الظفر بقضاء
حاجتهم قوله فايقظت بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح القاف وسكون الهاء اي اطعت كلامهم
قوله وشرعت مرامهم شرع انما يتعدى بحرف الجر فلو قال شرعت في مرامهم لكان اولى اللهم
الا ان يقال ضمن شرع معنى باشر فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى لا ابعد عليه وعلى هذا
التقدير بغوته مراعاة السجع والمرام مصدر ميمي من رام يروم روما وهو هنا بمعنى المفعول اي
مطلوبهم والالهام القاء معنى في القلب بطريق الفيض وقوله بطريق الفيض احترز عن الفكر فان
حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال والحركة وزاد بعضهم قيدا آخر وهو من الخير
بعد في القلب احترازا عن الوسوسة وقد يقال لا حاجة الى هذا القيد لاخراج الوسوسة
لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض وهذا يشوبه الاغراض بطريق الفيض والا ان
تخرج الوسوسة به والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه وبين الصدق
اعني ان المطابقة في الصدق يعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع فمعنى صدق الحكم مطابقته
الواقع ومعنى صوابه مطابقة الواقع اياه قوله الحمد لله لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما
فعل في الشرح الوعي وقال اما بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره في اوائل الشروح بحيث
يفضي بحثه الى الابتذال والبلوغ واعلم ان الالف واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فيفيد مع لام
الجر تفرده سبحانه باستحقاق جميع المحامد فادة التزامية ولا يرد ان العباد يستحقون الحمد
على كسبهم الجميل من افعالهم وان لم يكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم عليه
من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة عليه دون غيره ويجوز ان يكون للاستغراق بمعونة المقام
وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق واعلم ان قولهم التقدير الحمد ثابت
لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم من اختصاص
الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحاصل في تفسير الحمد لله المحمود به ثابت لله فلو من اطلاق
المصدر وارادة المفعول والمحمود به قائم قوله اي دلنا منه شيء لان هدى يتعدى الى المفعول
الثاني بنفسه وباللام والى يقال هداه الطريق اذا دخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود
وهداه الى الطريق اذا اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق
اذا ذهب به الى رأس الطريق كذا او دل اي يتعدى الى الثاني بعلى وشرط المفسر
فالواجب

ان يكون مطابقا للمفسر والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل
الى اي مطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له على انه يجوز تفسير اللازم بالمتعدي وعكسه كما صرح به المرادي
قوله وقيل معناه خلق الهداية قد عرفت اي المعنى الاصلي لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كانت
افعال العباد مخلوقة له تعالى عند مشايخنا جعلوا الفعل المسند اليه عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة
لما اعتقدوا ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا
اسناد الفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية عندنا الى غير الله تعالى بقوله
تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل الى
غير ما هو له لكونه سببا في حصوله قوله وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب الى آخره ما ذكره صاحب
الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسيرها عند اهل السنة وهذا هو المشهور
في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشرع
والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي او العرفي وذكر الاصفهاني في شرح الطوالع ان الهداية وجدان
ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي لان ذلك الوجدان هو الاهتداء لا الهداية لان من وجد المطالب وتوقل
عليها غيره يقال هو مهتد لا هاد اللهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية بمعنى الاهتداء قوله فانها اي
مسئلة الهداية في كل المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على ما يوصل قوله انك لا تهدي من
احببت ولكن الله يهدي من يشاء هذا مثال استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعنى الآية انك
لا تقدر ان تدخل في الاسلام كل من احببت ان تدخل فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء قوله
واما ثمود فهديناهم الاية هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي ما دعوا اليه من الهدى وهذه الآية
ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى قوله ولهذا عرفها المتقدمون الخ وجه التأييد بهذا
انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء
اي يوصل الى المطلوب لخلق الاهتداء فيه فان قلت يرد على تعريف المتقدمين مثل هديته فلم يهتد قلت
هو مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار حقيقة عرفية بحسب
شيوع الاستعمال قوله وبعضهم دفع دفعها فبقي اعتراضات صاحب الكشاف قوله جدوى اي
نفعا وفائدة وقيل لا منافاة بين تعريف الرازي والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول

على الهداية الكاملة وما قاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل قوله الصراط مستقيم اصله الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به هنا الشريعة النبوية والملة الحنفية اي المائلة اي دين الاسلام والشريعة والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عم عبر انها ان اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا يسمى شرعا وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر مورد الماء فنقلت الى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام قوله وهداية الصراط المستقيم تلويح اي اشارة الى براعة الاستهلال وهي لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى فاق واستهل بمعنى صرخ الصبي حين خروجه من الرحم ثم نقل ويسمى به كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر اجمالا بما يساق له الكلام فيكون الابتداء دالا على الانتهاء وهذا هو المطلوب المذكور في البيان وفيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا على غرض المتكلم قوله لان الشريعة لكون ذلك تلويحا الى ما ذكر وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على الاولين لكونهما اصلا للاخرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح الى براعة الاستهلال وكان هذا من المص رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التاليف من شرط صحة التصنيف قوله والصلوة وهي من الله تعالى الرحمة على محمد عم ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيمة وفي الآخرة تشفيعه في امته ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله عم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد قدس الله روحه ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة ارفع منها وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقية يشرف عليها من الحال الثانية وهو كالسيئة ان كان من المقربين فيطلع الله تعالى الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي فتستغفر له الملائكة تغطي له ومن المؤمنين دعاؤه له ببعثه المقام المحمود واولى ما يراد بها ههنا ما امرنا به عم بقوله سلوا لي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة والاستلزام الدعاء المقبول فضلا ووقوعه المطاع مع طلب له وايصاله اليه كانت الصلوة على والرسول بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره بتبليغه والنبي عم بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وقد ترك المص السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلوة والسلام والاقتصار على احدهما وقيل المراد بالكراهة خلاف

الاولى

الاولى وليست علما بها فان الاتيان بما فيه امرون كلهما او احدهما مخل بذلك الامر وتارك للاولى واعلم ان للفضلاء في ابتداء التاليف سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله والصلوة على النبي عم واربعة جائزة احدها ذكر باعث التاليف والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التاليف والرابع ذكر كيفية وقوع المؤلف اجمالا وهو المسمى ببراعة الاستهلال قوله من اختص بتعظيم التاء وفتحها لان الاختصاص يجيء لازما ومتعديا قال تعالى يختص برحمته من يشاء والمتعدي افصح لانه لغة القرآن قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء واعلم ان المص ادخل الباء على المقصور عليه لان الاستعمال في الاصطلاح العرفي ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد تدخل الباء على المقصور عليه في الوضع على خلاف القياس تقريبا على الافهام كقول بعض الفقهاء يختص الغسل بالزوجات قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية وهي الاين والمتى والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال وبالثاني الكميات كالطول والعرض وبالثالث النقطة والوحدة عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله قوله تحصل بها اي بسببها قوله من غير سبق روية اي تفكر وتامل ونظر يقال روأت في الامر اذا اثبت النظر فيه ورأيت اي فكرت قوله ولذا اي لكون المختص به هو محمد عم لم يذكر المص اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة التي اختص به قوله يعني تأدب بآداب القرآن الادب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل وقيل الادب في الاصل الدعاء ومنه الادب لدعاء الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والنحو قوله بذل المعروف البذل بالمعجمة الاعطاء من غير مقابلة قوله كان موصوفا بها اي بالبذل وكف الاذى قوله الا بعد تخلقه بها اي بهذه الخصال الثلاثة وهي الصلة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما تكون اذا تخلق بالامر به ضرورة قوله وعلى آله اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة الفا وقيل اصله اول قلبت الواو الفا والمراد من جهة النسب اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين ما روى

عنه عليه الصلوة والسلام حين سئل عن الرمة الك وقال آلي كل مؤمن او كل مؤمن تقي
على اختلاف الروايتين والظاهر انه اراد به من جهة الدين والنفرة بهذا يظهر ما في بعض النسخ من
عدم ذكر الصحب اما على ما في البعض الاخر من ذكره فالظاهر اراد به من جهة النسب لعطف صحبه
عليه الا ان يكون من عطف العام على الخاص ثم الآل في الاصل وان كان بمعنى الاهل الا انه
قد خص استعماله في الاشراف من ذوي العقول ويقال الحائك والحجام بخلاف الاهل واتى قيل
ال فرعون لتصوره بصورة الاشراف قوله وصحبه على ما في بعض النسخ وهو اسم جمع لصاحب وقيل
جمع صاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي عم وهو من لقي الرسول وهو مؤمن ومات كذلك وان
تخللت ردة طالت الصحبة اولا وهم عند وفاته مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه
قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم وهي اعلاء الكلمة واظهار الملة واعلم ان المص صدر الكتاب
بثلثة فقرات في كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فقوله هدانا الى الصراط المستقيم
فاشعر بانه في العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة ففي ايقاعه حيث قال الذين قاموا بنصرة
الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انه من العلوم الدينية قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا
وقال الله تع ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال الله تع لكم دينكم ولي دين
ودينهم في الحقيقة مخالف لدين الحق لقوله تع ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به يخالف ما اذن
به بالضرورة قوله فالدين مقول عليهما اي على دين الحق ودين غير الحق بالاشتراك اللفظي الاشتراك
اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع على حدة كالعين
فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواد فلفظ العين مشترك بين هذه المعاني
الشرالى لفظيا والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي تحته افراد
كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرهم ثم لا تخ
اما ان يكون حصول هذا المعنى في افراده الذهنية والخارجية على السواء او لا فان تساوت في
صدقه عليها يسمى متواطئا من التواطي وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية
وان لم يستو يسمى مشككا وهو على ثلثة اوجه تشكيك بالاولية وتشكيك بالشدة والضعف بان يكون
حصوله في بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر قوله لان بعض الاديان
اشرف من بعض كيفية وكمية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول
لنسبة الصدق الى المخبر او الخبر وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولا شك ان

وغير ذلك

٧

ان ديننا اشد من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلان فضيلة الرسول وكون اكثر معجزاته
بديهية بخلاف معجزات الانبياء الذين قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبديهي اثبت واوفق في النفس
من النظري لاستواء العامة في قبوله والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة
الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرايع
الماضية كانت احكام قواعد كلية كالامور الخمسة وقد استعمل الشدة في الكمية مجازا عن الكثرة و
والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول
وكثرة الاحكام والنظر في الدلالة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلي وهو الايمان بكل فرد
بدليله اقوى واكمل من الاجمالي واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا ينحط عن درجة التفصيلي فانما هو
بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك والدين وضع الهي سائق لذوي العقول والمراد
من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الالهية وغيرها وباقي قيوده كالفصل قوله
المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر قوله الى الخير قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى
المصدر ومرادفه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خيرة وخيرة قال
ابو اسحاق في قوله تع فيهن خيرات حسان اي خيرات الاخلاق وحسان قال وقد قرئ
بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير والخيرة وصحح بالآية
قال الازهري لا فرق بينهما عند الموفقة باللغة ويستعمل بمعنى افعل التفضيل تقول فلان خير الناس
ولا تقول اخير فلا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع لانه في معنى افعل التفضيل قوله عن الاوضاع الصناعية
اي حاصلة بصنع صانع كالتشكل الحاصل للسرير من انها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة
والحياكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم قوله الغير اتفاقية اي الغير
الحاصلة واقعية كتخفيفها من انبات الارض والاشجار في بعض الاماكن بالاحيان المعينة
له قوله لذوي العقول انما قيل الصواب ان يجعل سائق لذوي العقول قيدا واحدا احترازا
عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاحياز قوله كالوجدانيات اي كالحكم بان لنا
جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار منه والعقل يحكم بذلك
باستعانة الحواس الباطنة قوله المحمود وعن الكفر يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار
اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما
ذكره الشارح فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحسن سابق

لذوي العقول باختيار رسم المذموم **قوله** وقوله بالذات الى آخره يفهم من كلام الشارح ان
هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احترز به عما بالعرض والظ ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه
ان ذلك الخير ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير **قوله** فان ذلك اي حصول المناسب كالعلوم والادراكات
والكتابة والضحك المناسب للانسان وكالنمو المناسب لجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق
والصهيل بالنسبة الى الانسان **قوله** من القوة الى الفعل القوة كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن
والفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان حصول الفعل مع عدمه وهذا
المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون ان الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه الان ل
كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب **قوله** كمال الكمال ما يكمل به النوع في ذاته او صفاته والاول هو الكمال الاول
لتقدمه على النوع كالفصول والصور النوعية فان الصور الجسمية مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة
وانما تتحصل وتتكمل نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير متحصلة وانما تتحصل
بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وساير الفضائل وهو الكمال الثاني
لتأخره عن النوع **قوله** ذكر اعلم تنبيها الى آخره **اعلم** تذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى
اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيثبت السمع ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه
بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن موقعه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
والمراد الخطاب العام لكل من يتصدى لقراءة كتابه وهذا لا ينافي ان اعلم موضوع لخطاب الواحد
المذكر لان دلالته على الخطاب العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا **قوله**
كل مفهوم مركب الى آخره لا بد للشارع في علم ان يتصور بوجه ما اما بحده او برسمه او بلازم من لوازمه
ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال
لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
ليتميز ذلك العلم المط عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلم بحسب تمايز ال
الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه
افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية
من حيث انه يستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء
هو لم يتميز العلم المط عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته
بان يتصور فائدة من فوائده معتدا بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه

في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له يعد عبثا وان يعرف
استمداده لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة والنحو والمعاني والبيان وغير
ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب
اضافي كل واحد من جزئيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافي وجعل علما لهذا العلم ومفهومه
الاضافي غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي ادلة الفقه ومفهومه العلمي العلم
للعلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه ولان الثاني مفرد لا التفات فيه الى حال الاجزاء من
دلالتها على ما وضعت له وان الالتفات فيه الى ما نقل اليه والاول بالعكس كعبد الله علما و
معنى فلا بد له بكل اعتبار من المفهومين حد واشد ههنا تعلقا بهذا المقام المفهوم العلمي والشارح
رح انما بين المفهوم الاضافي وكان الاولى بيان العلمي لانه المقصود فاما حده مضافا فيتوقف
على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول
جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية اي لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعا له والفرع
ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون اصلا له فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر
لا بالآخر فان الاول لا يقتضي دورا محالا بخلاف الثاني والاصل في اللغة ما يبتني عليه الشيء
من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته
ثم نقل الاصل في العرف الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل وكلها تناسب
المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية
والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل ثم ذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل وذهب بعضهم
الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدار يشمل العقلي كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه يعلم
ان المراد الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشيء
ومبتناه الا دليله وللقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد
الكلية والمعلولات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك فلا يتخصص ابتناء الحكم على الدليل
الا بالارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره لان المعنى العرفي
وهو الدليل مراد قطعا والفقه في اللغة الفهم ومنه قولهم تع ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم

قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف الثلاث فالفتح اذا سبق غيره الى الفهم
والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل لها
بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر
المشترك بين اليقين والظن وهذا اولى هنا والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين
قيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من الدين بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه
لانه ليس باستدلالي واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعيا لا يخرج عن كونه استدلاليا
فان الاستدلالي اعم من القطعي والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة
المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد والقياس كذا في شرح البديع لان العلم عندهم
مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقي قيوده كالفصول واما حده علما فهو العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلا قريبا
فالاستنباط الاحكام فصل يخرج للاستنباط الصنايع والماهيات والصفات والشرعية العملية
والفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب يخرج للعلم بقواعد العربية والكلام
لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية
الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على معرفة
استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي تقع
كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا اذا قلت
الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب فالحج واجب فهذه القضية
الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطالب الفقهية من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها
الى الفقه واعلم ان القاعدة والقضية والاصل والضابط والقانون بمعنى واحد وهو امر
كلي منطبق على جزئيات ليتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية تصدق على
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب فهذا للوجوب وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث تستنبط منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه
الادلة والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة
والاستقلال وغاية اصول الفقه وفائدته اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من تحقيقات

الادلة

الادلة والغاية والفائدة معناهما واحد والفرق اعتباري فكل مصلحة تترتب على فعل
يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة
الحاملة على طلب الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف
افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به وغير
ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعها
لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء
والاشارة والصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة يتوقف على تصور الاحكام
بحقايقها المقصود وتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور
لان العلم بثبوت الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام
من هذه الجهة للزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب في التحريم والندب
والكراهة والصحة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لا محالة
يكون الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا اعلم ان المصنف
وصاحب المنتخب خالف مصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح
من الفائدة التي قصدها ونحن قد تكلمنا على العبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وموضوعه ذات الله تعالى
او الموجود من حيث هو او المعلوم موجودا كان اولا وفائدته الفوز بالسعادة
الدينية والدنيوية هذا والغرض من سائر العلوم انما هو امتياز المعروف عن جميع
ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها قوله
وهذا القيد يغني قيد الحيثية لا بد منه ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد
في تعريف الكل وعدم ذكره مخل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات والاضافات وان لم يصرح به كثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا
على شهرته وانسياق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحة واما التزامية
لا يقال الحدود لا يتم بدلالة الالتزام لانا نقول ذلك قول البعض عليه لا مانع اذا كانت
الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير
لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث موجود اي من هذه الجهة وهذا الاعتبار قوله

فان هذه الاصول فرع لبيّن ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لابتنائها
عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف
الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره صريحا قوله قال الشراح المراد شراح
هذا الكتاب وغيره قوله بالمصدر اى الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون
المعنى الادلة التي نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب
والاصول سبب عنه قوله وهو الله تعالى او الرسول فالله هو الشارع في الحقيقة
والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي اوصل الشرايع الينا وهو سبب قريب قوله لكونه
اى الشارع معروفا بيان لكون اللام للعهد قوله تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله وعبد
الخليفة قوله او المفعول اى يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اى المشروع كالضرب بمعنى المضروب
والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التي تثبت المشروعات بها ثم
المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن
المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها
المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو
الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد منها الاحكام قوله ويكون اللام فيه اى في المصدر
للجنس اى جنس المشروعات والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكون
اللام للاستغراق قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل له في
اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان تخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيصح جعلها للاستغراق
لكن الاولى فيها الجنس قوله وفيه اشارة الى كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه كقولك استاذ
فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا قوله وهذا التوجيه يعني الذي قاله الشراح الخ قوله
وههنا كذلك اى لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو البيان والاظهار لان الاصول ليست
اصول نفس البيان الذي هو معنى الشرع وهو ظاهر ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع
لعدم استقامة حمل المصدر على معناه قوله والاظهر انه اسم هذا الدين اى الاظهر ان يحمل الشرع
هنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرها لانه حقيقة عرفية بخلاف
حمله على الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى قوله يقال شرع محمد الخ
هذا تاييد لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة

لانه

لانه يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اى دين محمد ثم استدل على ان الشريعة هي الدين بما ذكر في القاموس
فيكون المراد بالشرع هو الدين قوله لان الاصول اصول لعلم الكلام فيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة
اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا
له وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته من حيث انه اله واحد موجود عالم بكل المعلومات
قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون
الرسول نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول
الدين عليها لزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث
الاعتداد به وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقايد الدينية وان استقل بها العقل
لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقف على الكلام لتوقف حجيتها على وجود الباري
وصفاته فالعقايد من حيث الاعتداد تتوقف على الكتاب والسنة المتوقفان عليها بحسب
الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب
الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع موقوف على نفس الايمان
فلا دور قوله ولقائل ان يمنع الافادة اى لا نسلم انه لو قال اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه
ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نسلم الافادة مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه
لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة
الاستنباط المقصود اى الاحكام الفقهية بدلالة المادة اى مادة لفظ الفقه وذا لا ينبغي اصالتها
لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضي تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره كغلام زيد
اذ التخصيص هو التفرد بالشيء دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر وخصصتك بالعبادة لا نعبد
غيرك ولو كان الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتامل قوله
فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع اه قال بعض الشراح وهذا الوجه اى كون الشرع بمعنى المشروع
هو الراجح اذ احد المتضايفين يضاف الى الآخر من حيث هو متضايف الى غيره فيقال ابو الابن
فاذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن ان ذلك الشيء فرعه قوله والمراد به اى بالمشروع
مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية العملية بخلاف المشروع الذي قاله الشارح اولا فانه يشمل
الاحكام الفرعية والاعتقادية قوله فهو مرادف للفقه في كلام صاحب التبيين ما يدل على
ليس مرادفا للفقه فانه قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام

الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مبتنية للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام فكيف يكون مرادا فالمه قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة اى وهى الفقه قلت لا ضرورة فى حمل الشرع على الفقه الذى هو مجازه مع امكان حمله على حقيقته الوضعية واستلزامه الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقه ابتنوا اصالتها واختصاص فرعيته بها وسكتوا عن اصالتها لغيره لا انهم نفوها عن غيره والمص باضافتها الى الشرع اصالتها له ولغيره الذى سكتوا عنه فمقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاجوا اليه فى هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقه والمص نظر الى عموم اصالتها فاضافها الى الشرع قوله لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فانها اه واذا كانت اصولا لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقوا ان هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اه اذ التقدير واصله الرابع مع انه اصل لبعضه صحة على ما قالوا من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذى ذكره الشراح لعدم صحته فى قوله والاصل الرابع هذا تقدير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به عالم يوجد فيه نص واجماع بشرائطه المعروفة فغاية امكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم منه بقصد تقريع هذه القضية كما يلزم نقيضها مثبتها اذ هى من القضايا التى يجتمع فيها النفى والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر الى البعض الذى يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذى لا يثبت به قوله ولان يكون هو معطوف على ان يكون اى ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اى الفقه غير مذكور ولقائل ان يقول نلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اهلى ولا يضرنا كونه غير مذكور لان المقام مخصص قوله وانما قال اصول الشرع انما جواب عن سوال مقدر وتقديره ان يقال اذا قلتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تغاير الطريق وهو غير لازم قال الماتن اصول الشرع ثلاثة فقيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بد له من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فيدخل فى الاقسام

الثلاثة

الثلاثة فلا فائدة فى ذكره واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعى بان يخلق الله فيهم علما ضروريا او يوفقهم الله تع لاختيار الصواب وفيه نظر سيذكر وجهه وربما على انه قوله انعقاده عن السبب لا يخفى كسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جواز ما قبله بالاتفاق قوله لانه حجة من كل وجه لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال تع وما آتاكم الرسول فخذوه وقال كنتم خير امة وقال تع فاعتبروا يا اولى الابصار لا يقال الكتاب حجيته متوقفة على صدق الرسول عم لانا نقول الحجية انما يكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شئ بخلاف غيره فافهم قوله لتوقف حجيته عليها اى توقفها على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتى على الضلالة قوله احتراز عن القياس العقلى المراد من القياس العقلى القياس المنطقى المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والمراد ههنا هو الشرعى وهو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة وقيل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة كما سيأتى فى محله قوله وموجود فى اللواطة فيحرم بالطريق الاولى اذ الاذى فى المنصوص مجاوز يزول ساعة فساعة وفى غيره مستدام لا يزول فاذا ثبت الحرمة على الاذى العارض فعلى الاذى اللازم اولى قوله سؤر الهرة ليست بنجسة الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة وغيرهم ابن منده قال لم يثبت قوله فقسنا عليها سواكن البيوت اى قسنا سور الهرة سواكن البيوت فى عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا اجريان حرمة الربوا فى غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس قوله وقياسا على الوطئ الحلال يعنى ان الوطئ الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطئ وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع قوله اوللاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكم فرع بالنسبة الى الكلام كما مر واجيب بان المراد لو عينه انه يحتاج فى اثبات الحكم فى الفرع الى الاصل المقيس عليه اذ لا يمكن اثبات الحكم فى الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستندا فى اثبات الحكم فى الفرع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاصول الثلاثة فانها مستندة فى اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت

بين النوعية درجة عنها حتى كان مؤخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة فائدة
وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصالة حيث سمّاه اصلا واشارة الى امتيازه عنها في
النوعية وانحطاط درجة عنها في الاصالة ولو قيل الاصول اربعة نظرا الى نفس الاصالة لجاز لكن
لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات
فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا للزم اتفاق ماهية القياس بماهيات الاصول الثلاثة ولم يقبل
احد بالتساوي ممنوع اذ لا نسلم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مقولا بالتشكيك بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة ويكون في بعضها اشد واولى
من البعض الاخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح والاصوب ان يقال انما افرده بالذكر
لان جهة الاصالة فيه ضعيفة فان المشروع يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط
والقياس لا مدخل له فيما سوى الاحكام فانضم هذه الى جهة فرعيته المذكورة وضعف كونه
اصلا فافرده بالذكر فتأمل ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحطاط
ايضا فلم خص الثاني بذلك فافهم قوله فان قلت الخ مورد هذا السؤال قوله ولانه
ليس بقطعي بخلاف الثلاثة قوله الآية المأولة اي كقوله تعالى ثلاثة قروء وقوله او لامستم النساء
والعام المخصوص كاقتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد كقول عبيدة
السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله عم على شيء كاجماعهم على الاربع قبل الظهر قوله والقياس بعلة
منصوصة كطهارة سور سواكن البيوت قياسا على سور الهرة فان العلة منصوص عليها في
الاصل وهي الطواف وكقياس حرمة اللواطة على حرمة وطي الحائض فان العلة منصوص عليها
في الاصل وهو الاذى وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس
بعلة غير منصوصة فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها
المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند
العجز هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز قوله وبالقسمين الاولين
يجوز نسخ الكتاب فيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته
عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في بيان النسخ فكيف
يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي
نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع

الاطلاق

الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارح جواز
النسخ بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وان ظاهره النسخ المحض فان قلت
ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت
كانه يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلاثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب
حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز قوله
او لان الثلاثة الخ هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة
والصحة والبطلان والجواز والفساد والوجوب ونحوها والمراد بالوصف الخصوص والعموم
والتقييد والاطلاق والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع والظن قوله
والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الا بتعدية الحكم في صورة اخرى
وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير
ثابتا بالنص فكانه لعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان
القياس مظهرا لا مثبتا بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من
الخصوص الى العموم لا في اثباته قوله كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة
والشعير والتمر والملح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي عم ثم عمم في كل مكيل و
موزون قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس قوله فان قلت هذا السؤال نشأ من قوله و
القياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع
هو قطعية الحكم بانه من عند الله والرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله
قوله وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عم لانه كان يقول
عن وحي ظاهر او خفي او استنباطا من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم تمنع عن الاجماع
على حكم من احكام الله تعالى جزافا لا عن دليل واما الاجماع فيما ذكروا فواقع عن دليل لم يستغن
بالاجماع عن نقله وهذا السؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند
في الاجماع ممنوع ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند
بل يثبت الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي عم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأي كان
ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي حجة لا بالرأي فكان اثبات الحكم اصلا مستندا بنفسه بخلاف
القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به

صفة زائدة للحكم بل يزيل عنه القطعية الى الظنية واجاب بعض الشراح عن السؤال بان العلم
الحاصل بالاجماع عين العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس
فانه لا يوجب قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل ص فالاولى ان يقال لما قد عرفت
انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض الشراح لكن الشارح اى اجابه بجواب لم يتم قال فالاولى
لما ص هذه علة وهي قوله او لان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص
الى العموم ص لتوجيه كلام واقع وهو قول المتن والاصل الرابع القياس قوله لا مطردة بان
يدوم الحكم معها وجودا وعدما حتى يرد عليها السؤال وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يعد الاجماع
بالذكر ص وبالآثار اللاحق به او التابعين الذين زاحموا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب
او ما عين كلية واصل باب ص قد قصها اى اخبر بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيدل ما
على انها شريعة لرسولنا فيكون داخلة في الكتاب والسنة والتعامل ملحق بالاجماع فيكون داخلا
فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلاثة فان القطعي يقدم على الظني
كالمتواتر يقدم على الاية المأولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى
من ظنية فيكون داخلا في احدها والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون داخلا فيها والعمل بالآثار
راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس ص ووجه
الحصر الخ قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا تخ اما ان يكون قول الشارع او قول غيره
والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا تخلو
اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع
ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا ص وان كان من غيره الخ لا يقال السنة ايضا من الله
تع فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة السنة
ليست من الله تع بخلاف الكتاب فيثبت الحصر ص والاولى ان يستدل عليه بالاستقراء
واعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشيء على عدد معين وهو اما عقلي مردد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصور في الواجب والممتنع والممكن واما استقرائي
اى مستند الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم في الثلاثة
واصول الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية في الثلاثة والحيوان في انواعه
او في الاجزاء كانحصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركبه

منها

منها واما جعلي كحصر مقاصد مسائل الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب تقتضيه المناسبة التي
وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال
باحكام الجزئيات على حكم الكلي بل اللغوي اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها
فانها انما يتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان الاولى في هذا المقام الاستدلال على الحصر
بالاستقراء لان الدلائل الدالة على الاصالة لم تعم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها
على الاربعة لان المنع يرد على التقسيم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقراء واعلم ان الاستقراء على قسمين
تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون
الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ
بخلاف حال البعض الذي استقرئ ويسمى ناقصا والاول يسمى تاما قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب
ان قيل فينبغي ان يكون صفة للمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة كالاله
والامام لا من الصفات كالمكتوب ونحوه ص غلب في عرف الشرع على كتاب الله تع اى المفهوم من اطلاق
كتاب الله تع ومن التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فلا يمكن
هو اعلى ذكر هنا فانه نافع فيما سيأتي ص القرآن في اللغة مصدر اى بمعنى القراءة قال قيل كما
ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة الجمع سمي به المفعول للمبالغة صرح به
الهداية وغيرهم في وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم
الى انه في الاساس بني للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على ~~المجموع اى المفهوم من اطلاق لفظ المجموع~~
المعين اختار الثاني لقلة النقل فيه ص غلب في العرف العام على المجموع اى المفهوم من اطلاق
لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما يأتي لانه مجموع
مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف العام لانه
غلب في عرف الشرع على مقدار ثلث آيات على ما ذهب اليه الامامان ص وهو في هذا المعنى اشهر
انما يعني لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال
فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما
انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المكتوب ولان الملابسة
بين المصدر والمفعول وهنا القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين المنقوش والالفاظ والانتقال من
المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للمنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية.

والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف والتفسير
ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه
ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو
رسم تام والا فناقص قوله لان المجموع تعريف للكتاب اي مع ان القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه
البعض حيث قال ان القرآن بمنزلة الجنس وباقي الكلام قيوده كالفصل ولازالة هذا الوهم قرح
المص بحرف التفسير الدال على الاتحاد وقيل لا مدخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه
لو اشتغل بازالة الى لفظ هو لكان اقرب فتأمله قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد بيان ذلك
ان ماهية الكتاب بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف بلا حرف
اذا جعل المجموع تعريفات للكتاب يلزم منه تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعله من جملة المعرف
فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع ما القرآن اما
وذكر المحدود في الحد ثم لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشيء يجب ان يكون العلم
به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب اذ كان
كذلك فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه
فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود
ومجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال قلت الفرق بين الحد
والمحدود في الاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود
عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال
بان يحصل بجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار واحد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال
التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء
معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع
الاجزاء هذا واعلم ان الحد ونحوه من المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء
وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك
بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب
القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ
المسؤول عنه مرادف له كقولك العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار

والعصو

والنقض وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد
اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين
بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومعنى قولهم كلما صدق المحدود صدق
الحد فانه عكس لقولهم كلما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد
والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فنفسره بانه كلما انتفى الحد
انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس حدا بالمحدود على ما ليس بحد وحاصل المعنيين واحد وهو كون
الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق فالعكس في الحد يتحقق مساوات الحد للمحدود ثم
ما ذكره المص رح ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه الاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرر في
محله وذكر فيه النقل والكتابة وهما من العوارض فالقرآن تعريف رسمي للكتاب لانه مرادف له
والمنزل تعريف رسمي للقرآن فان قلت اذا كان القرآن على مراد في الكتاب فهو اشهر في
مسماه منه فكيف صح تعريفه بما بعده تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان
متنافيان بعامل كلي يا بليغ به والقرآن كذلك فان له مفهوما جزئي وقد مر وابه وقع التعريف
الرسمي وكلي يتناول الكل والجزء الاستدلالي وهو غرض الاصولي وله وقع التعريف الرسمي واعلم
ان تعريف القرآن بما ذكر بالنظر الى ما بعد عصر النبي والا كونه دليل الحكم وانما تعريفه مطلقا فهو الكلام
المنزل بالاعجاز قوله مصدر بمعنى المقروء فيكون جنسا يشمل كل مقروء وباقي الكلام فصلا
كما توهم البعض اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم قوله
لانه ليس للمعرف اي كون القرآن بمعنى المقروء ليس للمعرف لان المبادر منه عرفا ليس الا الكلام
الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال
المجاز في التعريف غير سائغ ويجاب بانه تعريف رسمي واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى ما ذكره
الشارح في تعليل عدم كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء قوله كذا في التلويح فيه ايضا والمشايخ
وان كانوا لا يتوقفون في ذلك الا انه وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول
عند الكل انتهى ولك ان تقول لا نم ان يكون القرآن بمعنى المقروء خلاف الوجه الصحيح لان ذلك
مشهور في الكلام شائع في اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع
لان الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة الحرف الى التلويح التقوي والاعتماد لان المقروء

اما ان يكون للتبرى من المؤواليه او التقوى قوله صفة كاشفة اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف ثم يتنوع على ذلك وجوه وهي البيان والكشف عن حقيقة الموصوف ومجرد الثناء والتعظيم او بخلاف ذلك من الذم والتحقير وانما يكون الوصف ان كان مبينا ماهية الشيء اما بان يكون وصفا لا زما مختصا به يسمى صفة كاشفة وان كان وصفا مغايرا بما يسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتمييز الشيء من بين الماهيات المختلفة والثاني من مخصصتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة والوصف من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القران ومثال الثاني زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال قوله وان لم يكن معهودا اي ان ذكر اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج بعين قد يستغنى عن تقدم ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب قوله وبه خرج ساير الكتب السماوية فيه بحث فانه اذا جعل القران هو المحدود وبعده حده على ما نقل عن التلويح اختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنس وما بعده فصل وذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين ساير الاجناس لا للاحتراز عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متممة لها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن ساير الكتب السماوية ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول المنسوخ وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته وبقية المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بينه وبين الفصل عموم من وجه لا يقال المكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل وغيره لانا نقول متواتر اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف في الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس وهو نفس المنزل فقط وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية فقوله على رسولنا فصل يخرج ما عدا القران من الكتب السماوية كالتورية والانجيل ونحوهما لما نزل على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط والى ذلك اشار بعض الشراح قوله اي انزلت الفاظ القران تنبيه للمنع وهو منزله اي ليس منزله اي ليس نزل الفاظها كنزول الفاظ القران لان الفاظ القران انزلت للتحدي والاعجاز وليست الفاظ الاحاديث كذلك فلم يكن منزلة على رسولنا بهذا

الاعتبار

الاعتبار فلذا اخرجها بقوله على رسولنا ولقائل ان يقول لا نم اخراجها بهذا لان النظر بالنوعيات الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل على الرسول متناول فكيف يحترز به عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتامل قوله وهو اي المصحف لان في الجمع معنى ذا من قبيل قوله يا اعدلوا هو اقرب للتقوى قيل لا يجوز ان يكون من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذي تضمنه اعدلوا الى فرد من افراد المخاطبين باعدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير الى العدل المفرد الذي تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو يتصرف الى الادنى عند الاطلاق فيكون المصاحف في قوة المصحف وقيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف اذا لم يبق الجمع على معناه بان يكون معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب لمحض التعلق اما اذا ابقي فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للعهد اي المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر وجاب بان الاصل في القيود بيان الواقع والاحتراز واقع قوله يلزم الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمى دورا مصرحا والثاني مضمرا قوله لان تصور المصحف الخ بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران وماهية القران موقوفة على ماهية المصحف لاخذه في تعريفه قوله والا اي وان لم يرد لم يخرج عن تعريف القران ما نسخت تلاوته لصدق تعريف القران عليه لانه منزل على الرسول مكتوب في المصاحف في الجملة مع انه ليس بقران فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود مكان توقف ماهية القران على ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور قوله قلنا تصور المصحف موقوف الخ تقرير دفع الدور ان القران له مفهومان جزئي وهو المجموع الشخصي الذي بين دفتي المصحف وكلي شامل للكل والاجزاء وهو الكلام المنزل الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القران لمفهومه الشخصي وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القران وهذا معروف عند كل احد فهو بديهي لا يتوقف على شيء والقران بمفهومه الكلي موقوفة على القران بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القران بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصول لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف على معرفة المصحف غير موقوفة على معرفته وانما الخ

ثم توقف على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما ... صح

بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان لم توقفت على معرفته لكن معرفته لا يتوقف على معرفة المصحف
لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس عنه اذا جعل التعريف تعريفا
للشيء كما فعله بعض المحققين اما اذا جعل تعريفا للمعهود والكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما
هو غرض الاصولي واختاره المص فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار
وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما اعلمناك
سابقا وهو قوله بعد قوله هذا تعريف له ترجمة مفهومه الكلي فتنبه لذلك فان قلت لم لا يفسر
المص المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد قلت ذلك لا يرفع
الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحف مطلقا على ما هو
موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والقرآن
اذا قيل فيه التعريف بقيد التواتر قلت هو عدول عن الحقيقة الى المجاز ذالعرف فلا يحسن في التعريف
ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن الماخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا
كثيرا ما يقع منهم انهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد
بالماخوذ في الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت المكتوب في المصاحف
حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث فالجواب ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت منوطة
بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسما له واعتبر في تعريفه ما يميزه عن المعنى القديم فلذا
عرفه ائمة الاصول بالمكتوب الخ قوله فان قلت الخ هذا السؤال جواب الدور قوله
والتعريف انما يكون للماهية الكلية كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته
لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان
غاية الحد التام الاشتمال على مقوماته الخ مدون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري
هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين وقد يقال ان اقتصر في تعريف
الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف فان
ذكر معها العوارضات المشخصات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها مع بقاء الشخص
فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصات وعند زوالها يزول المحدود

اعني

اعني ذلك الشخص فلا يفيد هذا الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب
الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل
بالاشارة لا غير قوله لان الاصوليين يبحثون عن القرآن الخ قد تقدم ان القرآن مفهوم مخصوص في العرف
العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الآية بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطلق في زمن
فهو ما كتب في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يبحثون عن القرآن
من حيث انه دليل الحكم وذلك الاية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
غير مختصة بها لكونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر وهذا مفهوم كلي لاشتراكه بين
الكل والجزء اشتراكا معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل من الاية الواحدة تسمى قرآنا
حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني وهي التي تتركب عنها الكلم
مع انها لا تسمى قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم وان عدها النحاة قرآنا
فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى لظهور ان الانزال ليس الا للاعجاز ثم يتناول حروف المعاني
منه المعاني من القرآن وهي احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا
هو الموافق لغرض الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونهما
دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري نعم لا يعطى
حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء ومن حرمه على المحدث تلاوة
على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر اخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصولي فتنبه لذلك قوله
ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها اخذا
من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القرآن ثلاث ايات والجزء يطلق على اية او بعضها
فلم يكن مشتركا بين الاجزاء ويدل على ذلك ان الامام الاجل السرخسي قال ان ما دون الآية والآية القصيرة
ليست بمعجزة وهو قرآن يثبت العلم به قطعا فتأمل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من اعجزه جعله عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه
معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل اخباره عن المغيبات وقيل باسلوب الغريب وقيل بصرف الله
العقول عن المعارضة والصحيح ان الاعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة
قيل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخلا في حقيقة الشيء ومقوما له
كالحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان خارجا عنها كالضاحك بالنسبة الى الانسان ولا شك

ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى عن حقيقته فافهم وقد يقال ان معنى القرآن
نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر قوله المنقول نقلا متواترا ولقائل ان يقول
يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المنقول الذي هو القرآن والمنقول متوقف
على النقل على حدة في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا دور معي لا دور تقدم او ان المراد بالنقل
الاول اللغوي والثاني الاصطلاحي فلا دور قوله الالف واللام في الجمع للجنس اذ لم يكن للعهد الخارجي
هذا مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان الالف واللام في الجمع
يكون للاستغراق اذ لم يكن للعهد وياتي هذا في محله قوله ولئن سلم ان اللام للعهد وانها
لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية قوله فلا يخرج قراءته في المصاحف لان الجنس
يتصرف عند الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحتمل الاعلى بدليله ولم يوجد هنا دليل الكل قوله وكونه بلا
اخراج اي كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل في القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع
والاحترازية تابع صرح بذلك سعد الدين التفتازاني على ان مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح
ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية في
اوائل السور وفيه تامل قوله فاقطعوا ايمانهما وكذا فصيام ثلثة ايام متتابعات قوله
لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر يعني فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله متواترا لدخول المشهور
في المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه احاد الاصل فخرج بقوله بلا شبهة وفرق
ما بين قراءة ابي وابن مسعود تلقي العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسمينا الثاني
مشهورا دون الاول قوله واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد
او قسم برأسه بين المتواتر والاحاد فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على قول غيره ايضا
لان المشهور لما كان متواتر الفرع شمله قوله متواترا لكن فيه شبهة لكونه احاد
الاصل فاحترز بقوله بلا شبهة قوله ومما يورد على التعريف اي على طرده التسمية فان الحد
صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب
الشافعي على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخر
فلا ترد على التعريف لان قوله بلا شبهة احترز عنها يعني لان الخلاف يورث الشبهة
فلا يكون الحد صادق عليها فتامل قوله في اوائل السور جيء به عن النفي بالضرورة

الطهارة

النمل فانها قرآن بالاجماع قوله لانه لم يكفر جاحدها علة لعدم كونها قرآنا لانها لو كانت لوجب
اكفار منكر قرانيتها لانه انكار للقطعي كمنكر قرانية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل
لان الاجماع على عدم الاكفار واذا ابطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار منكر
ما عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون بغير معهود الكفر اذا لم يستند الى شبهة قوية
بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وهنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما
والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم ويقوتها خفاء قبل
فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة وهي كون
البسملة اية من الفاتحة ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع
لكن الشافعية جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم فقوية عندهم
ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية
واذا قوي عند كل فريق الشبهة من الطرف الاخر لا يلزم التكفير قوله انها من القرآن على
ما هو الصحيح من مذهبه هذا ما ذهب اليه المتاخرون من ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور
اية من القرآن وان لم يكن من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه شبهة قلت بل فيها شبهة
ايضا لكن الشبهة التي هنا كما يستذكرها قوله انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنه ان رسول الله عم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل عم
بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة ~~ولا ابتداء اخرى~~ فان قلت هذا ابطل مذهب الشافعي
رح فان تكرار النزول يقتضي تعدد القرآنية قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده كيف وقد
قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها قوله ولهذا الكتب بخط على حدة
علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح ما قاله المتاخرون من انها اية في اوائل
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة بنوعيتهم تجريد القرآن
عن سواه حتى لم يثبتوا امين وقد يقال ومع ذلك لا يفيد القطع قاله المتاخرون بل الظن صرح به ابن
الحاجب قوله وانما لم يكفر جاحده لمكان الشبهة جواب عما يقال لو كانت ~~على عدم الاكفار~~
~~الكامل~~ قرآنا على الصحيح من المذهب لوجب اكفار منكر قرانيتها لكونه منكر القطعي واللازم باطل
لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرآنا لاشتباه الاثار واختلاف العلماء
فان مالكا رح يقول انها ليست من القرآن الا في النمل فانها بعض اية فيها وذلك يورث الشبهة

ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من التكفير قوله ولم يجز بها الصلوة جواب
عن سؤال مقدر تقديره السؤال ظ وان تقرير الجواب هو ان وجوب قراءة القرآن ثبتت بنص لا شبهة
فيه ولا تتأدى الا بقرآن لا شبهة في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب
الشافعي انها مع بعد الى رأس الاية اية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها اية تامة فلا يتأدى بها
الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير
انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رح لكن الصحيح هو الاول قوله لشبهة الاختلاف الفرق
بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستند الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولو انفذ القضاء
بالحكم في الثاني دون الاول قوله واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن جواب
سؤال ايضا وكل من السؤال والجواب ظ فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة
ايضا قلت تلك الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها فان قلت
فينبغي لان يعتد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوته لانه ايضا مناف للاحتياط قلت مقارنة
القصد لا يورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها لا تختلف بالاعتبار وقيد الحيثية
لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون
من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر فيه
القيود الثلثة المنزلة والمكتوبة والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن القيود الثلثة
معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه قوله وهو اسم للنظم والمعنى المراد
المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المص جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى
وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف قال بعض الشراح ولما جعل القرآن بمعنى المقروء قال
هو اسم للنظم والمعنى باعتبار الاسم ولم يقل وهو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة
عقلية لا يجوز جعله مقروءا وجعل المقروء اسما له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسما للمعنى وليس
اسما للنظم لان المقروء هو النظم لا ما هو اسم له فتأمل قوله وفي ذكر النظم دون اللفظ الخ فان قلت
كما ان اللفظ يطلق على الرمي كذا النظم يطلق على الشعر فكل منهما سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما
قلت اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللآلي في السلك
ثم استعمل في الشعر مجازا لافتقاره الى حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي
ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر وفيه استعارة

وان خص عام الخ

لطيفة ولقائل ان يقول المشبه به لا بد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه
ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم برعاية الادب فقط
قوله وانما ذكر اللفظ الخ جواب سؤال بان يقال قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب
وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول عن اللفظ الى النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ
في تعريف الخاص وغيره لانه من اقسام القرآن فتقرير الجواب ظ من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب
او السنة قوله كذا في شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار وجامع الاسرار بدل الكل من كل
من شرحي والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للكاكي شارح الهداية ايضا قوله
ولقائل ان يقول اعتراض على ما ذكر في هذين الشرحين وحاصله انه يقول ما ذكرتم من جواب السؤال
المقدر لا يتم لانا لا نسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم
انما يتناول اقسامه لا غير فلا يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الادب ويمكن ان
ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان المراد منها المفردات الا
المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف النظم
لاختصاصه بالمركب كما سنذكره قوله فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء
لان كلا منها في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى يعني ذلك انما يكون باللفظ الى دت
فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والاولى ان يقال ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يعم
الخاص والعام والمشترك ونحوه لان الموصوف بها هو اللفظ دون النظم واختاروا النظم عليه
رعاية للادب نظرا الى الاصل كما بيناه قريبا مع ما في النظم من حسن الاستعارة والاشارة
الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق
ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب لمعاني المتناسق الدلالات فليحمل على السواء في
حق الانبياء فاطلاق الشارح التسوية فيه تأمل الا ان يقال مراده التسوية ههنا قوله لا المعنى
القديم ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح
اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على
اللفظ الى دت المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام النفسي يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن
المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول باسم الدال واني قال لان كلا منهما في
المكتوب الخ لان غرض الاصوليين الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعي وذلك انما يكون باللفظ

الحادث الدال على المعنى القديم دون معنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم وبين اللفظ الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما قوله ولم يرد به ابتداء الكلام لا تعلق له
بذكره الاولى قوله بل نظم دال على المعنى يعني المراد بقولهم انه اسم للنظم والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى
للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ
اللفظ والمعنى ومقصد المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي ح رحمه
يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد
لمن زعم الخ فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا قلت نعم الا انه مشعر بعدم
كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي ح رحمه والمقصد توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا
عن كونه ركنا اصليا لما عرف من ان معنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلت لما كان المقصود
من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى
اللفظ والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على ... اعتبر المعنى اصلية قوله وفيه اي وفي قوله
وهو اسم للنظم والمعنى قوله وهو مذهب اليه انما متعلق لمن زعم لا انه ابتداء كلام ولو قال عند
ابي ح رحمه لكان اظهر فتامل قوله فقال اي المص بهذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط
مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم
والمعنى اي في قول علمائنا جميعا رد لذلك الا ان ابا ح لم يجعل النظم ركنا لازما في جواز الصلوة
خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط لزوم النظم عند ابي ح رحمه
رخصة اسقاط كالمسح ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر كذا قيل وفيه بحث لانا لا نم
كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير ولو كان كذلك لما جاز العمل
بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان ياثم العامل بالعزيمة كما في المسافر والمكره ...
غسل الرجل للماسح على الخف ما دام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربية يجوز ويسقط
الفرض بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتامل في قوله في حق جواز الصلوة اشارة الى
ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة
المداومة والاعتياد على القراءة بها النظم لازم كالمعنى فان قيل على قول المتاخرين يجب سجدة
التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن
بالفارسية عليهما فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قول الش رح في حق الصلوة

قلنا

قلنا الش رح بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على
الاحتياط القيام الركن الاصلي وهو المعنى فقبل الخلاف في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية
في الفصاحة فاما الفصاحة لغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية مطلقا قوله
وان صح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله المخالف كتاب الله
ظاهر الا انه وصفه بالعربي فقبل فيه لان الرجوع ان ثبت الى ح فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت
فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله
بلسان عربي ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فنا بالنظر اليه
لا يجوز القرآن بالفارسية وبالنظر الى قوله تعالى لفي زبر الاولين يجوز فاعمال الدليلين ولو بوجه
اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله تعالى لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة
والاشتغال بنظم خاص يذهب الرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة
هذا وقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد واما قوله لانه كما وصفه بكونه في زبر الاولين ضعيف
لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا لمعنى كونه معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة
عن النظم الذي هو دال على المعنى وارادة تجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف
وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا لكنه
لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يلزم منه الا ثبوت ذكره فيه
ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في ديوان الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فما ضعف
بذلك ما ذكره بعضهم ولئن سلم اه قوله لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن تقريره ان الامام
بعد ما جعل النظم لازما في حق الصلوة واقام العبارة الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبارة
الفارسية قرآنا اولا فان كان الاول بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
ولا منقولة عن الرسول وان كان الثاني يلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللازم باطل والجواب انا
نختار الاول والملازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية خلفا للنظم وليس كذلك لانه
اقام العبارة الفارسية خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم
المكتوب المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فيدخل
الفارسية في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلوة بقراءة
القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب

رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحاله فان قيل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن
حقيقة النظم العربي المنقول مجاز في غيره اجيب ثم لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في
المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ولك ان نقول
الزيادة على الكتاب بالقياس لا تجوز لانها في معنى النسخ والجواب ان الزيادة انما تلزم اذا كان
اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه
اللغوي والمعنى والله تعالى اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة ولم سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه
البعض وهو ما دون الآية وح يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واجاب بعض الشراح
ايضا عن كل واحد من الشقين اما عن الاول فبان يقال نختار ان يكون قرآنا قوله بطل التوقيف
قلنا بطلانه لا يضر اذ لا حاجة لوجود القرآن في زمن النبي عم مع عدم هذا الحد والتوقيف بالنسبة الى ما
ذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به جبرائيل عم على قلب محمد عم ولم ينسخ نظمه واما عن الثاني
فبان يقال نختار ان لا يكون قرآنا قوله لزم جواز الصلوة بلا قراءة قلنا الصلوة جواز لاشتماله
على معنى القرآن بطريق الرخصة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة
باعتبار التذكير والترغيب والمترجم مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به قوله في المتن واما
معرفة احكام الشرع قيل كان الواجب ان يقال وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهي التي
على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على فهم الاذكياء قوله المتعلقة
بالقرآن احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها
قوله واحترز به اي بقوله احكام الشرع عما لا يقال ليس شيء من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام
الشرع فان وجوب العتق والحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القرآن الجنب واي بعض من احكام الشرع
وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت
بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل لا ثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز
قوله والمراد بالحكم هنا المحكوم عليه اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي
نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا اتفاقا والظاهر ان المراد بالحكم ههنا
المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق

المصدر

المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع ح اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات
الشارع اي الآثار الثابتة بخطابه تعالى او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اي الاحكام
اي المعنى الثابتة فيه بخطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون
المراد به اثبات شيء او نفيه وسلبه عنه وباضافة الشرع ح بالمعنيين فيحمل المعنى تماما قولنا انا نعرف
ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما على قولنا انا نعرف ايجابات الدين وسلوبه التي
اثبتها الله تعالى فيه وسلبها بخطابه تعالى بمعرفة اقسامها وكل تقرير هو قصر قلب فهم فيه معرفة الاحكام
الشرعية او الدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل
المص البناء على المقصور عليه علا بالكثرة الغالب قوله اي اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة
هذه الاحكام التي ثبتت بالكتاب انما هي بالكتاب وهي تنقسم بحسب هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام
بمعرفة الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع المقصود ولان معرفة
خطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود
له تعالى ولا يتم ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامها المندرجة تحتهما اندراج الجزئيات تحت كلياتها
مصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حمليا بهو هو لانهما مقسما هذه الاقسام والمقسم
عين اقسامه اي انها عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الآخر بالضرورة
فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام قوله على تأويل المذكور لان ذلك للمفرد مع انه يشير به
الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تأويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى
الكتاب اي القرآن وجرى عليه بعض الشارحين قوله اربعة ينبغي ان يقول الشارح اي
فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع قوله ولكل قسم منها اربعة والاربعة اذا ضربت في الاربعة
يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثاني كما سيأتي فيكون المجموع عشرين قوله ووجه
الحصر الخ وقيل في وجه الحصر ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى
غيره والاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى السامع
والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اي افادة معنى الى السامع هو القسم الثاني او غير
ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع وقيل التصرف في الكلام لا يخلو اما ان
يكون من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول اما
اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثاني هو الثالث

وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من الـمعنى فهو القسم الرابع فتأمل **قوله** وجه النظم اي طريقه
اي الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه **قوله** لكن
ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لوجوه طريق النظم اصلا بل له معنى لان معناه في طرق النظم التي يتوصل بها
الى معرفته صيغة ولغة ولا شك في صحته هذا او قبل المراد من الوجوه الاقسام اي في اقسام النظم
وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يخفى معنى الوجه فيه والطاهر ان المراد بالوجوه في جميع التعبيرات بالجهات والاعتبارات
بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قوله** صيغة ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هاهنا ان المقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما قال بعض المحققين ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي
الهيئة العارضة باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع والمراد بها هاهنا مادة اللفظ وجوهر حروفه
فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المصدر فان اللفظ لا يدل على معناه
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بتركيبها عن وضع اللفظ واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة
معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقدمها وتأخرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة
الكلمة فان قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة وقول الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلت بيان ذلك
موقوف على مقدمة وهي ان الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قد
يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم
منه بواسطة تعينه له كما تحكم بان كل اسم اشير اليه نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو متعين لمسميات ذلك الاسم
وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقايق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وساير المشتقات والمركبات وما ذكر مما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو
عند القرينة الى نوع غير ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم
منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لغوي وذو المعنى الاصلي وهذا معنى قولهم المجاز
موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين
فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فترك
دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها في الوجود لما عرفت من اكثر الحقايق دالة
على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل
هذه الفائدة اللطيفة **قوله** معناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم قوله كقوله تعالى

الذي

الذي اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتلم وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا
الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته على الانزال لا غير **قوله** او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك
لان الصيغة هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشدة الا يعني فائدة التعميم بعد التخصيص الاشارة
الى زيادة اهتمام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان التفرقة بين رجل ورجال يثبت بالصيغة بالمادة فان
رجلا يدل بمادته على ما ذكر من بني ادم جاوز حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه
الذكورية ومجاوزة حد البلوغ بمادته والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة
خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها **قوله** والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج من الاقسام
المذكورة هذا جواب عن نقض السائل وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا ولغة وشرعا ليدخل فيه
مثل الصلوة والزكوة ونحوهما وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانها من حيث
الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعنى الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة
كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم داخل في قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال
الشرع اياها في معانيها بمنزلة وضع ابتدائي حتى صار حقايقها اللغوية المهجورة كانت دلالتها على تلك
المعاني صيغة لانها تدل بصيغتها على تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع
فكانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها
على المعاني اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع
ولا شرعا لان الصلوة ونحوها داخلة في الاقسام المذكورة من حيث اللغة والصيغة **قوله** في المتن
وهي اي وجوه النظم اربعة سلبة اما هذا التقسيم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة
وكذا المعرفة والنكرة واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا البواقي
وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد خارج من الاقسام ولم يوجد **قوله** لان اللفظ اما
ان يدل الخ ذكر المصنف في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد في حد او اكثر فان شمل الكل فعام
والا فمشترك ان لم يترجح احد من معانيه وان ترجح فمأول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه
انما يكون بعد الاستعمال والكلام قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال
وذلك فاسد فالاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا متعددا او لا والاول
هو المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفي جعل
المأول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر والمأول

ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل مضافا الى الصيغة كي لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانفهام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت اذا لم يكن المؤول داخلا في الاقسام الصيغة فالمقسم ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي قسم يدخل قلت الاولى ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التأويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني ولذلك لا يعتمد في البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر العقدة بيان للربوا والصلوة وهي ظنيان وامثاله كثيرة **قوله** في المتن والثاني في وجوه البيان بذلك النظم القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشار في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رح ركن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ستبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال عندهم فان المعنى يتضح عند السامع به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمى الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب بيانا لكل شيء وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة مابه البيان لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا حصوصا عند عدم اشتباه المراد **قوله** ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي انما حصر هذا القسم بيان على ما يقابله في قسم على حدة دون غيره لان البيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا لا يخالف بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد النظم حيث انه ظ فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدته بخلاف الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والمؤول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية وكذا العبارة تقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام **قوله** لزم ان تقال اقسام النظم والمعنى تحته اي يجعل المقابل قسما اخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة **قوله** واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة

فيجعلها

قوله فيكون ذكرها تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية ينافي القول بالدخول لان التابع غير المتبوع قبيل الواو في قوله وهي اربعة للحال والتقرير والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كما بيناها اربعة اضداد من هذا القسم تقابلها فيفهم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اي القسم الثاني فيرجع الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعتين في لفظ واحد مبالغة في رعاية التضاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل في الحال وذي الحال شيء واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا او شبهه او معناه وههنا العامل في وهي اربعة عامل معنوي وهو لا يصلح ان يكون عاملا في الحال بوجه ولان الحال قيد لذي الحال وكما لا يصلح ان يكون قيدا للاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية وهاتان الاربعتان متفقتان في البيانية وفي انها اقسام نظم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر في رفع التضاد ولا يوجب نقصانه فيه بل فيه رعاية قول خللا في رعايته مع رعاية التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتعليم هذا قال بعض الشراح وفي جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء على ما عرف فلا يتناول هذا القسم اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية **قوله** والثالث اي باعتبار التقسيم والا فهو رابع بالنظر الى الاضداد **قوله** في وجوه اي في طرق استعمال النظم في باب البيان اي بيان الحكم قيل الصواب ان يقال وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان وهو يغاير القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركبات وهذا القسم يجري فيهما **قوله** والثاني وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة وان يكون غلطا وان يكون كناية لان الغلط ما استعمل في غير موضعه لا لعلاقة والكناية ما استعمل في غير موضعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما انه استعمال اللفظ في غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بحسب كثرة الاستعمال او لا الاول الصريح

الصريح

والثاني الكناية **قوله** قدم اقسام النظم وهي القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى
اي لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه
فيقدم وضعا ولذا قدم المؤخر على المركب **قوله** والرابع في معرفة وجوه الوقوف بها اي في الطرق
التي بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق بالمركبات لان عبارة النص ما سيق
الكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام الخ والكلام يقتضي التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا
من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ
رحمه ذكر النظم في الاقسام المتقدمة نفيا في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك والنظم في استعمال
ذلك النظم فيقابل هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظ وكذا كون الاشارة
والعبارة وان كانت نظرا الى نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون
النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم يسمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة ومعنى الحقيقة
الاستدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق **قوله** الاستدلال
اي الاستدلال الانتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد
هنا لان المجتهد ينتقل الذهن من الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر وفي العبارة
تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عد منه
تسامحا **قوله** لان مفهومه الخ ظاهر هذا ان العبارة والاشارة والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة
من قسم المعنى وهو مناف لما قاله قبيل قدم اقسام النظم الخ لانه يدل على ان هذا القسم كله خاص
بالمعنى كما قاله غيره من شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين الى النظم والدلالة
والاقتضاء راجعين الى المعنى **قوله** والاولى ان يتمسك فيه الخ اي الاولى ان يعرض عن مثل
هذه التكلفات والتقسيمات صفحا لان بعض هذه الاعتبارات غير تام بنظر بادي تأمل فيتمسك
فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده وكلما امكن ضبط
افراده كان الاستقراء فيه حجة قطعية لا يقال الاستقراء لا يفيد اليقين لانا نقول يفيد اذا كان
تاما **قوله** وقيل في قوله معرفة تسامح الخ حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب
تساهلا لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد هذه الاقسام بدون المعرفة
والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا **قوله** ويمكن
انه يمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول قلت هو خلاف الظ فان قيل قسم الله في الكتاب

[illegible]

قسمين

قسمين محكم ومتشابه بقوله تع هو الذي انزل عليك الكتاب الآية فيكون هذان القسمان في لغة لفظ الكتاب
اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات مناسبة وضعت لتميز لفظ من لفظ
اخر بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الحكم ولا منافاة فيها على ان البعض لا يقتضي الحصر على القسمين لعدم
ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر مجملات
لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول الحصر الا يرى انه على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات
محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمان بالذكر لانهما في اعلى درجة الظهور والخفاء **قوله** بل انما هي
اعتبارات عقلية اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والماول وقسم اخر يشتمل
على الظ والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم اخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل
جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والماول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظ والنص والمفسر
والمحكم وما يقابلها باعتبار اخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة وعبارة
مثلا بالنسبة الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا وظ وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد
على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم
الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وتسعين قسما وذكر
بيان ذلك وما هي الا باعتبارات والحيثيات وليست اقساما حقيقة لان قسم الشيء حقيقة
ما لا يجتمع مع ذلك الشيء ومن الاقسام ما يجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام **قوله**
وهلم جرا قال في القاموس هلم اي تعال مركبة من ها التنبيه ومن لم اي ضم نفسك الينا واستعمل
استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا تعال
جر في التقسيمات بهذا الاعتبار جرا **قوله** فعيل سائر اسماء الاقسام اي العام مأخوذ من قولهم
مطر عام اذا شمل الامكنة والحقيقة فعيلة بمعنى فاعلة من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول
من حققت الشيء اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقي الاقسام **قوله**
كتقديم المحكم على المفسر وكتقديم المفسر على النص والنص على الظ **قوله** لغويا كان او شرعيا اي سواء
كان المفهوم من العبارات حقائقها اللغوية او حدودها في اصطلاح الاصوليين **قوله** وليس كذلك
لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على ماخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص او عام لان الاشتقاق
ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعيا او ظنيا ليس من اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف
من خارج **قوله** والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لما جاء اليه هذا لانه ذكر قبل

هذه الاقسام اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج وان الكلام هنا في قوله قسم خامس فانه ليس من اقسام
القرآن لعدم اشتراك مورد القسم وصدقه عليها وهو النظم والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فان التجوز
فانها وان كانت متباينة لكن مورد التقسيم مشترك بينها وصادق عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام
الاربعة فان التجوز فيه اكثر من التجوز فيها قوله الخاص هو في اللغة المنفرد من قولهم اختص فلان بكذا
اي انفرد وفلان خاص فلان اي منفرد به وخاصة الناس اهل العلم قوله وهو كالجنس وباقي القيود كالفصل
لان الجنس والفصل انما يستعمل في الحقائق الموجودة كالحيوان والانسان ومفهوم الخاص اصطلاحي غير متأصل في
الوجود فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على المهمل والمستعمل والقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل
والاستعمال الاجناس البعيدة في الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما لم يؤخذ القول جنسا وان كان قريبا
لما شاع من استعماله في الرأي والاعتقاد حتى صار كانه حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك لانه خاص
بما يخرج من الفم قيل خرج باللفظ الدوال الاربع وفيه نظر لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات
وتعيين الماهية لا للاحتراز عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متممة لها والاحتراز انما يناسب
بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما لا يحترز بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحيوان والناطق
في تعريف الانسان واما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وهو
هنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه
ان الجنس قد يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر الى
خصوصه يفيد الاحتراز كما هو شأن الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل هنا شامل من
حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية المتوسط قوله والمستعملات
اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع قوله وما يكون دلالته بالطبع كاخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة
الدالة على الوجع واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء المهملة الدال على وجع في الصدر فان الطبع
اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على ذلك
المعنى اعني الوجع فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا قوله او بالعقل كاللفظ المسموع
من وراء الجدار ~~فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار فلا يعلم~~ فانه يدل
يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع من الشاهد يعلم وجود لافظه عقلا لما هذه لا بد له
اللفظ اما المسموع من وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا واعلم
ان الدلالة المعتبرة عند المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات

بواسطة

بواسطة قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية
قوله وضع الوضع تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول او احساسه وقيل جعل
اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف للوضع العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا
ذلك في حاشية المتوسط وهو اما لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاحي واختاره على الدلالة لكونه اخص
اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال لاحتاج الى قوله بالوضع الى قوله قوله بمعنى المعنى مصدر ميمي
من العناية ويمكن ان يعتبر اسم مفعول مخفف معني اي المقصود وان يعتبر بمعنى المقصود من عنى يعني اذا
قصد واياما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث انها تقصد باللفظ وذلك انما
يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية والطبعية ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان
المعاني هي الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقد يكتفى باطلاق المعنى على الصورة
الذهنية لمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له لهذا
المقام والمفهوم اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثاني والمراد بالمعنى هنا مدلول له للفظ الوضع
سواء كان جوهرا او عرضا قوله خرج به ينبغي ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع
وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيد بسلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم يكتف بعدم الدلالة
لان اللفظ المهمل كالمحرف الذي يتخاطب به العامة ودين قد يدل على المعنى المحرف عنه بالقوانين وقد يدل
على ان من قام به هذا اللفظ حي اذا كان الملفوظ به وراء الجدار الا ان دلالتها على هذين ليست بالوضع فسلب
الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه بعضهم وهم قوله والمشترك ايضا اي خرج بقوله المعنى واحد
المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على سبيل البدل ولا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به
ما لا يكون دلالته بالوضع وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة لا قيد واحد
يحترز به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل الاول يخرج به ما لا يكون دلالته
بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثاني يخرج به المشترك الخ فان قلت لا يلزم مما قاله في حل العبارة
انهما قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عما ذكره قلت سلم لو لم يذكر ايضا لكن ذكره بما كان اولى
قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه عن المجمل بقوله معلوم لان هذا التقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب
السامع والقائل والمجمل كالمشترك معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد ولان الوضع تعيين
اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذلك السامع بعد
العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما دام لم تنضم اليه قرينة

لكن بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وان سمى اللفظ خاصا باعتبار
الثاني دون الاول فالمجاز في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا
الى الظاهر وان حصل من التقسيم الثاني لاحتياجه الى البيان **قوله** وقيل احترز به اي بمعلوم
عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم بهذا المخرج
للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على راي فيكون مبهما من حيث الذات
والخاص لا يكون مبهما من حيث الذات **قوله** والمراد اي بكون الخاص معلوما اي بهذا دفع سؤال يرد
على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله فتحرير رقبة لان الرقبة عندكم خاص مع انها
مبهمة وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لا ينافي الخاص وانما ينافيه الابهام في الذات وهو هنا معدوم لان
الرقبة المملوكة معروفة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث الصفات في الواقع والاحكام
في الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات في الخارج لا يخلو عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر
الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما في رجل بخلاف المؤول فان الابهام من حيث الذات لان ذاته
غير معلوم لنا قطعا **قوله** صفة لمعنى يجوز ان يكون حالا منه او من ضميره المستتر في معلوم **قوله** اي على
ان يكون الخ هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى
آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون
في معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو
خلاف الاجماع توضيحه ان معنى الثلاثة لا يوجد في الافراد كما لا يوجد معنى الخمسة في اجزاء زيد من اليد والرجل
ونحوهما فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بكماله في كل فرد من افراد
الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متحدا والمعنى واحدا من حيث انه واحد مع قطع
النظر عن ان يكون له في الخارج افراد ام لم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا مع قطع الافراد لان افراده
منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوه موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت
لنفس هذا العدد وهو الثلاثة مع قطع نظر الى شيء اخر وتركيبه من الافراد ولا يقدح في خصوصه ولا يوجب
كثرة لانه بمنزلة كثرة اجزاء زيد وتركيبه خصوصه منها فكان التكثير باعتبار الافراد زيدا على الوجود فيعتبر
وعليه الخصوص **قوله** فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد وهذا اي الف لتعريف المص العام لا يتناول
افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول لانه يقتضي الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجي فتأمل والحاصل
ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت اليها حالة

الوضع

مطلب في ذكر نوع الحق في التعريف

الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام **قوله** مستكره في التعريف اي واقع في غير موقعه لانه لا حاجة
الى الافراد في التعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة
فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد فانه ليس كل الحيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضيا الى عدم اندراج شيء
من افراد المحدود واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكروا التعريفات نفعا لغيرهم
لو قفه على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف اذ الضبط يحصل ببيان
الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة واما حصل الى ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر
واما في تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية الملاحظ فيها التطبيق على الافراد فغير مستنكر قال بعض
الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لا نم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل التقريبي بل
للامتياز عن عداه وذلك غير مناف للتعريف **قوله** وهو ان يكون خصوص الجنس الخ وهذا لان معنى الانسان
واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد
وهو الذات المشخصة فاستوت الثلاثة في ان كان كل واحد لمعنى واحد وكون الاولين ذا الافراد
لا ينافي وحدتهما لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد لكن خصوص الجنس بحسب الانواع وخصوص
النوع بحسب الافراد وخصوص العين لا يحتمل غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين
في احكام الشرع جنسا كالانسان فانه جنس يتناول افرادا مختلفة وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا
ان المعتبر في استعمال الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح
اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان عند اهل الشرع جنسا والرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان
بحسب الاغراض والاحكام وان اتحدا حقيقة الا ترى ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة
في الحدود والقصاص فيهما دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان الانسان نوع من
الانواع عند المنطقيين والرجل صنف **قوله** حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع
لانهما وان تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذا لم يتفاوت الحكم بينهما لا ينعقد البيع ثم هذا النوع
مبني على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه
وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد
البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المبيع والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم

مطلب في خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص العين

بالمستح وهو معدوم فلا يعتبر لتصحيح الكلام في المعدوم واعلم ان النفي حكموا اثاره على الرجل والمراة
باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه
امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا اثاره بكونهما نوعي الانسان نظرا
الى الشركة في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة فتنويع الجنس بما ذكره الشارح ليس
كليا وانما هو ما قوله كالمجنون وغيره الى المعتوه والمغفل قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره يعني
خاص العين اولى باسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد المعلوم
الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه هو الحقيقة فردا قوله وانما قدم
الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد وكالحيوان فانه جزء
للانسان والجزئي كل للكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شيء آخر فان زيدا له جزءان الانسانية
والتشخص فيكون الانسان جزء الزيد وزيد كلا له لان كلية الشيء بالنسبة الى الكل وجزئيته
بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان و
والحيوان جزء وكل لتركب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس
جزءا للجزئيات كالخاصة والعرض العام واذا كان جزءا فقدم وضعا لما هو مقدم طبعا للتناسب
قوله اي الاثر الثابت للخاص حكم الشيء الاثر الثابت اوله مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط
الواجب عن ذمة المكلف بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب
على اداء الصلوة هذا قوله الموانع الصارفة اي القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة قوله
في المتن ان يتناول المخصوص اي مدلوله الواضح لا المخصوص المشهور وهو ما خص منه العام قوله
قطعا تمييز لجواز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناولا قطعيا اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين
احدهما ان لا يكون فيه احتمال اصلا كالمحكم والثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والثاني اعم
من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص مطلقا من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص
مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون
لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم ولا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثاني فسقط
بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم
قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقندي وقيل انه
لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذ احتمال المجاز

الموضوع

قائم

قائم اتفاقا ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى
الاعم اذ الخلاف في الجود عن القرائن والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل
التوفيق بين المذهبين قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم اسناد امر الى
آخر فزيد خاص يوجب الحكم ~~وكذا لفظ العلم خاص يوجب العلم~~ وكذا لفظ العلم خاص يوجب الحكم.
على زيد على وجه القطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيدا مختص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس
اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك قوله كيف يثبت
القطع مع احتمال ارادة المجاز وذلك لان من لفظ الا ويتطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثني
كالمحكم وقد علمت ان المراد بالقطع هنا بالمعنى الاعم وهو لا ينافي المجاز لان قطعيته بالنظر الى اصل
الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلم يعارضه المجاز
عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض قرينة حالية او مقالية والاصل في العوارض
العدم قوله الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم اه فانه من هذا الجواب ان الخاص لا يحتمل
الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل فقيل بهذا ان غير خاص الكتاب والسنة اذ في الخاص منهما
احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة منتف قطعا والا كان ذلك تجهيلا لا تبيينا اذ
لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق لفظا يتبادر معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف
ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم قوله الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل
انما يتهم بكسر الفاء من اتهام بقوم اي لم يمكث تحت اي ظانين لو قيل ذلك قم تحت هذا الحائط
وهي غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك
لا تلام بل تعذر لانه احتمال ناش عن دليل قوله اي بيان التفسير لان من شرطه ان يكون
النص مجملا او مشكلا والخاص باين بنفسه فلا يكون فيه اجمال واشكال قوله لانه محتمل لبيان
التغيير كانه جواب لسؤال مقدر تقريره ان ينفي المص نفي احتمال البيان مطلقا فلم خصه على بيان
التفسير فقط فقال لانه محتمل البيان التغيير بعد عند دلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل
لبيان التبديل وبيان التقرير اذا اريد نفي المجاز فلما اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل و
والتقرير نفى المص مطلق المراد نفي احتمال البيان المنافي للقطع وهو بيان التغيير لان قوله
لا يحتمل البيان مهملة في قوة الجزئية لانه في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي
البيان مطلق لانه وان لم يحتمل بيان التغيير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان قوله

هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص قطعا متلازمان لان تناول
المخصوص قطعا مستلزم عدم احتمال البيان وعدم البيان مستلزم تناول المخصوص قطعا قوله
والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان كان في نظر الى احتمال المجاز قوله في المتن لكونه بينا علة
لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان الخ علة لكونه بينا فهو علة لعلة وعلة العلة علة
والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بينا في نفسه لا يحتمل البيان لان البيان
الخ فافهم قوله وهي اي ازالة الخفاء لازمة قوله واثبات الثابت او نفي المنفي محال هذا على
طريق اللف والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى
قوله لازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا وحقيقة البيان اثبات الظهور ولازمه
ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو
الخفاء وكلاهما محال وفيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه واجيب بان المراد
بالمبهم هنا ما لا يعلم منه المراد الا بالبيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل على معنى معلوم
قوله لا يقال هذا اي قول المصنف لكونه بينا مصادرة على المطلوب ومن جعل المدعى جزءا من
الدليل وذلك لان المدعى ان الخاص لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءا
من الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعى جزءا من الدليل اثبات
الشيء بنفسه وهو ممتنع اذ الدليل يكون غير المدعى فرفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم
احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب
لان المدعى ليس جزءا من الدليل فتامله قوله هذا تفريع لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل
البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز البيان به ودليل الصغرى
انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقة او ازالة الخفاء وهي
لازمة وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهي
محال قوله اي الطمانينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما بقدر تسبيحة قوله والاستواء في
القومة اي من الركوع قوله وهو قوله عم للاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك
لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رض قوله كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي
ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد فانهما قالا بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكرخي
واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وثمرة الخلاف تظهر في جواز الصلوة

بدونه فعندهما اذا لم يات بالتعديل يجوز وعندهم لا يجوز قوله وهو الميلان اي معناه اللغوي
الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ رأسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر
قوله يكون زيدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع
عندنا ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون
ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو
اما ان يكون بيانا للصلوة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا
على حياله واللازم باطل اذ الاتي بالركوع مع التعديل مثلا ات بفرض واحد وان طوله اجماعا فتعين
الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لهما قوله وهو اي الركوع الشرعي يحتاج الى البيان
اي لاحتياج المعنى الشرعي الى قيد زائد على اللغة قوله ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى
قيد زائد على اللغوي لكنه اي احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ عن دليل وفيه تامل
لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى ينقص الصلوة بدونه ويأثم بتركه
ولكن لا يبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الاحاد واذا صحت مع ان تمة الخبر
يؤيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عم وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك
اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلوته وجه افادته عدم التوقف
سميتها صلاة ~~الصحة عليه~~ والباطلة ليست بصلوة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام ولعلم
انه عليه السلام انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه لو لم تكن هذه
الزيادة تركه عم اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدم هذا الفساد باول ركعة وبعد
الفساد لا يحل المضي في الصلوة وح يجب حمل قوله عم فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثم
على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل يكون
اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل للوجوب وعن شمس الائمة السرخسي من ترك الاعتدال يلزمه
الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب
الاعادة اذ هو الحكم في كل صلوة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض
لا يتكرر وجعل الثاني فرضا يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب
اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض
لما علم سبحانه انه سيوقعه وتعالى ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد

مطلب لو ترك الواجب ينقص الصلوة

مطلب لزم ترك الاعتدال لزم الاعادة

وهو ثم عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف انها فرايض على الفرايض العلمية وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز بالمشهور وفيه شيء او يقال اي اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله عم لانه عم ما صلى الا مطمئنا والصلوة كانت مجملة وفعله عم وقع بيانا فالاجمال فيكون فرضا الا ما اخرجه الدليل كالقعدة الاولى والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتامل قوله وهو الولاء التتابع في افعال الوضوء الخ هذا التفسير في شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هواء معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين الوضوء بعمل غير الوضوء قوله وهو شرط عند مالك وابن ابي ليلى وان فرق في التقديم قوله لانه عم واظب عليه واخرج ابن مساجة والطبراني والبيهقي عن ابي ابن كعب ان النبي عم توضأ على سبيل الولاء وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قوله لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه الحديث ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي في الشرح غير ان النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال مخرجو احاديث الرافعي لا وجود له في الروايات قوله وهي عند مالك هذا ليس موافقا مذهب مالك وان المعروف انها شرط عند احمد وتركها لا يقدح قوله لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود وابن ماجة والترمذي والحاكم عن ابي هريرة بلفظ لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله قوله وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة الله ولى ان يقول وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عندنا في والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلوة فقط قوله وهي شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد قوله لقوله عم الاعمال بالنيات الحديث متفق عليه من حديث عمر وله الفاظ فان الاعمال بالنيات وبالنية والعمل بالنية والاعمال بالنية وانما الاعمال بالنيات لكن في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده قوله معناهما اي الغسل والمسح معلوم وهي اي المغ الاسالة في الاول والاصابة في الثاني قوله ونفي هو عطف تفسير وذلك لان النص لاطلاقه يقتضي جواز الغسل والمسح في الوضوء على اي وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندهم فهلا علمتم به قلنا

ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما سيجيء فانحطت عن رتبته فلم يعمل به واعترض باشتراط النية في التيمم مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه حصل واجيب بان النية فيه اي ثبتت بالنص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نم ان القصد هنا عام بل هو خاص بدلالة الحال والدلالة على السببية اي فتيمموا للصلوة والقصد للصلوة عين النية قوله فان قلت ما تقرير السؤال ان يقال لم لا وجبتم الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاتحة في الصلوة مع ان كلا منهما ثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لكونه شرطا تبعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان الواجب احط رتبة من الواجب الذي كونه بالنسبة الى فرضها اذ قوة التابع ليست كقوة المتبوع قوله ولقائل ان يقول الخ هذا وارد على النظر واذا اسقط النظر ثبت الجواب لما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالاوجه ان يقال الخ فيتنبه لذلك قوله ومكملها الخ هكذا في بعض النسخ وهو عطف تفسير وفي بعضها ومكملها في ذكر حكمها نظر وقد عرفت ظهور التفاوت بين المكملين من غير هذا الوجه فتفطن قوله كخبر التعديل من القسم الثالث فيه شيء لانه يحتمل نفي الكمال كما يحتمل نفي الاصل والا فقطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها وهو معنى نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة قوله في الامر للوجوب اي ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنيه يثبت به الوجوب قوله لانه اي لا يخفى العبادة المراد بالوجوب الفرض وهو الفرضية لا نلتزم القول بالسنة فالاولى ان يقول وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلوة فيظهر بذلك ان كون خبر الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلوة وصاحب الهداية يتبع في ذلك شمس الائمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائز وان كان مشترك الدلالة فقضية شمس الائمة وصاحب الهداية ظاهر لانه جار على

على قواعد الاصول والمصنف جعله من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به
السنة دون الواجب قوله وكذا خبر التسمية اي لا يدل على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض لئلا يرد هذا
لا يناسب المقام لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة فنفي دلالة اخبار هذه الاشياء
على الفرضية لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرنا او لانه يقول وكذا خبر التسمية اه ويمكن ان يقال المراد
بالوجوب الثبوت واللزوم اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم والفرض
اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفي الانسان والفرس فيلزم من نفي الوجوب
نفي الفرض والواجب المصطلح قوله لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة لقائل ان يقول قد قلتم في قوله عم لا صلوة
الا بفاتحة يحمل على نفي الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم ما قلتم هنا بسنة التسمية ويمكن ان يقال خبر التسمية
معارض بقوله عم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء
فلم يبق قطعي الدلالة وفيه نظر فان هذا الحديث ضعيف لانه انما يرويه عن الاعمش يحيى ابن هشام وهو متروك
ولذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف عليها لان الركن
انما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ما قيل من ان المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ اية الوضوء بالزيادة
عليها فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب قوله الا ترى انه عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك واما مطلق المواظبة فلا يفيد
الوجوب ومواظبته عم على الولاء كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل
السنة فيكون من القسم الرابع قوله وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح رأسه فتذكره
بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه لم اقف على هذا في ابواب مما في كتب السنة ولعله في الصرف واخرج الطبراني في
الاوسط عن عبد الله ابن مسعود رض قال قال رسول الله عم من نسي مسح رأسه فتذكر وهو يصلي فوجد
في لحيته بللا فليأخذ منه وليمسح به رأسه فان ذلك يجزيه وان لم يجد فليعد الوضوء والصلوة وفي مسنده
سهل ابن سعد اتهم بالكذب والله اعلم قوله لانه اول بيت وضع للناس علة لتسميته بالقديم قوله لعوضهم
الا ان يطوفوا بهذا البيت محدث ولا عريان كذا رواه الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني
والبيهقي من حديث ابن عباس ان الرسول عم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام
وصححه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة قوله لان الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر قوله فلا يكون موقوفا على الطهارة
لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعي رح لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها

قوله فان قلت النص مجمل ايضا اي واذا كان مجملا جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له قوله قلت
لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتملها قوله واجماله اي النص الطواف بهذا الوجه وهو للعدد
وال ابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر لانه مجمل من حيث العدد وغير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص
بوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر لاختلاف الجهة قوله فينبغي ذلك البعض مجملا حاصله ان الاية مجملة
في حق مقدار المسح وحديث مغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجمل وحديث المغيرة
لا يدل على ان ما دون الربع لا يكون فرضا مع ان الشافعي رح يستشكل القول باجمال الاية فيما يأتي
فكيف يختار ههنا انها مجملة وسيأتي في محله والله اعلم قوله فلا يحتاج الى الجواب ذلك على حدة ويمكن
ان يجاب عن ذلك من طرف الشافعي بان يقال عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو شرط عنده لا لان ذلك المقدار لا يجزئ عن المسح وايضا كل ما يدخل تبعا لغيره لم يعتبر فرضا
في شيء من الطهارات قوله لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فلا يكون النص مجملا من حيث العدد حتى يلحق
خبر العدد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار يستفاد من صيغة التفعل لان باب التفعل للمبالغة وذلك
يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاستيعاب في المسح فالتحق خبر الواحد بيانا وقد يجاب بانه لو كان
باب التفعل يقتضي الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا بالنسبة الى المبتدأ فلا يصح
خبر الابتداء بيانا له قوله والاولى ان يقال الى آخره يعني لما ثبت انه لا اجمال في الاية فالاولى ان يقال لو ثبت
العدد والنية والمبتدأ باخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باخبار الآحاد ولقائل ان يقول
لو ثبتنا بخبر مشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضي الفرضية مع
انهم قالوا ان الاشواط الثلاثة الاخيرة يجبر بالدم اذا تركها والفرض هو الاول الاربعة ولو
لا يجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا لا يجوز البداءة من غير جهة الحجر الاسود فتأمل قوله والثاني بل بقرءاء
بالرفع عطفا على فاعل يبطل كما فعله الشارح والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو
الولاء قوله يعني يتربصن الخ يشير الى ان لفظ الاية خبر ومعناه الامر اي ليتربصن المطلقات
المدخولات بهن من ذوات الاقراء ثلثة قروء اي مضي ثلثة قروء وانتصابه مفعول به او مدة ثلثة
قروء على انها ظرف وقيل هو على بابه والمعنى حكم المطلقات ان يتربصن ثلثة قروء وقروء جمع
كثرة والموضع موضع قلة فكان الظاهر ان يقول ثلثة اقراء واختلف في تاويله فقيل وضع جمع
الكثرة في موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات اي بلفظ جمع الكثرة لان لكل مطلقة تتربص
ثلاثة وقيل التقدير ثلاثة اقراء من قروء والقرء مشترك يستعمل في الطهر والحيض كما ان في النوء

على الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعايشة رضي الله عنهم وحملناها على الحيض وهو
مذهب الخلفاء الراشدين وابن الدرداء رضي [illegible] في الترجيح قوله يكون الطلاق واقعا في
حالة الحيض اي لكونه مامورا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله قوله
وبانّ الهاء في الثلاثة اه تقريره ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة
والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فذكر الهاء على ان المراد من القرء الاطهار قوله والجواب عن الآية
اه كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد
اقامة دليلنا قوله بان اللام الاولى عدم ذكر الباقي الموصفين كما فعله في قوله وعن الثاني في الحيض
قوله فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب وكما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى فطلقوهن حتى يكون عاقبة طلاقهن العدة قوله او بان المراد من قوله
لعدتهن لقبل عدتهن حاصله ان اللام على هذا يكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف محذوف على الاحتمال
للبيان قوله بدليل قراءة ابن عباس اه وروى ايضا سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرا
فطلقوهن لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة فطلقوها لقبل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال حد
الطلاق ان يطلقها قبل عدتها ما قبل عدتها قال طاهرا من غير جماع فدل على ان العدة بالحيض قوله
في الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن لان الطلاق قابل على العدة قوله وعن الثاني ان الحيض
اه تقريره ان يقال ان الهاء وان دلت على تذكير المعدود لكنها لا تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز
ان يكون دخولها نظرا الى لفظ قرء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه فيعامل
معه العدد معاملة مع المعدود في ثلاثة والحيضة اسمان لمسمى واحد وهو المعدود من الحيض فان
القرء لا يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان يكون لمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث يجري على
كل منهما احكامه اللفظية عند ذكره على ان الى في ان يمنع تانيث الحيضة بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس
التي تفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمر وتمرة [illegible] حدة والمراة لا يكون للتانيث قوله وقلنا
هذا باطل هذا الشروع في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقرء الحيض وابطال ما قاله الشافعي ولا يخفى
عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلنا فتامل قوله لان المعتبر هو الطهر
المتخلل بين الدمين جواب سوال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق تكون
العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما تخلل بين الدمين
وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لما كان يكون

اسما

اسما لمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى الثاني والا لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق
على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها بطهر واحد
او اقل لاشتماله على ثلاثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاص قال
قبيل المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد والامور الممتدة لا تدخل تحت العدد
الا باعتبار انتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون وقد لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم
ان لو كان كل بعض يكون منه طهرا منتهيا بالحيض فظهر الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول
قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع اجيب بان دخول
الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما
فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه
على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك ومن ادعى جواز الاول دون
الثاني لم يكن من البيان قوله وطلق فيها اي في الحيضة قوله فيكون الاقراء ثلاثة كاملة والحمل على
ما يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه قوله قلنا اه تقرير الجواب ان هذه الزيادة ثبتت ضرورة
وجوب التكميل فلا تقبل [illegible] وذلك لان الحيضة الواحدة لا تتجزى والعدة تحتمل مثل هذه الزيادة كما في
عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وذلك ان يقول في محل النقصان
ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلتزم مونة يندفع بان يترك الطهر
ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة اجيب بان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه
لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها
على من امتد طهرها وبان قوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان اثر الرق
في التنصيف لا في التغيير قوله فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة اه هذا وارد من جهة الشافعي
تاييدا لما قاله والزاما لنا بانه يصح النقص عن الثلاثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلاثة
مع انه اطلق هنا لفظ الجمع واراد به شهران وبعض الثالث فكانه قال الحج ثلاثة اشهر والمراد
شهران وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة قروء قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء
العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل بموجب النقص قوله الاشهر عام يعني وكلامنا انما هو
في الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان احق الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة
ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجيء والاولى ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر قوله

وتقريره موقوف على مسئلة مختلف فيها اعلم ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسئلة الهدم فقال عبد الله
ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او
ثنتين او ثلاثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة
لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي واحمد وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني
انما غاية للحرمة الثابتة في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا او هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند
الاولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية للحرمة **قوله** فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج
الثاني محللا اي في الطلقات فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة لانه لما كان
محللا في الحرمة الغليظة ففي الخفيفة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج من غير محلل بعد الطلاق لانها كانت
تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت لا تحل له الا بعد طلقة واحدة في الاول
فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث **قوله** فيملكها الزوج الاول بالطلقات
الباء صلة يملك لا سببية **قوله** فلا يكون للزوج اي للزوج حكم في الحل الا في الطلقات الثلاث
قوله الصحيح محمد وزفر والشافعي فمن بعقد سبحانه وتعالى فان طلقها المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع
والمراد بالنكاح التزوج اي حتى تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤول
اليه كتسمية العنب خمرا **قوله** فالله تعالى جعل الزوج غاية للحرمة الثابتة بالطلقة اي بسبب الطلقة الثالثة
قوله وهي اي الغاية غير مؤثرة في الحل لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط [للحرمة]
فاذا انتهى المغيا يثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان الموقتة تنتهي الحرمة الثابتة بها
بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل
بالاباحة الاصلية فكذا هنا يكون اصابة الزوج الثاني منهية للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة لا ابقاء الحل الاول قد اضمحل بعقده فلا بد من
ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لا سبيل الى عود الحل الاول وانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما
يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان
الاضافة في الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا **قوله** ما نقول
بانه اي الزوج الثاني مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة ليس عملا بالكتاب **قوله** اذ لا وجود للغاية
قبل وجود المغيا لان غاية الشيء بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون
بعضا له فيلغو قبل وجوده ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير

الى ان استشير قبل مضي رأس الشهر لا يعتبر لان وجودها في التزوج لو كان حنث لان الاستشارة
غاية للحرمة الثابتة باليمين ولا يعتبر قبلها واذا لم يعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج
الثاني هنا اي قبله كعدمه **قوله** لا يبطل شرعية الزوج لا يعقل ان يكون غاية يعني في الحرمة الغليظة **قوله** ما جاء
المصنف عنه الى حاصله انه يقول ما ذكرتم من عموم العمل بالكتاب ان يلزم ان لو اثبتنا صفة التحليل وكونه مثبتا
حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا وليس كذلك بل انما اثبتنا ذلك بخبر مشهور تجوز به الزيادة لا بالنص
على ما يرد ما ذكرتموه وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانها في
مباشرة العقد كالرجل فصح اضافته اليها فاما الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطء فكانت
موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا وقيل المراد بالنكاح الوطء حملا على الحقيقة وحملا
للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد النكاح بمعنى
الوطء الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد شايع باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف
النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجازا ايضا مع ما يتكرر به من معنى التزوج المستفاد
من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة وفي
يكون الايلاج ثابتا بشارة النص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض مشايخنا ترجيح هذا
القول لعلة الي ز ويمكن الحمل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة لا يقال
مجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان لانا نقول يكفي في شهرة الحديث قبول العلماء
المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به وكان على المصنف ان يقول وانما ثبت الاصل والمحللية
بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا الحديث
لا يثبت المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة لانا
نقول يثبته بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل فهو وصفه فلان يثبت وصفه اولى **قوله**
وهو ما روي انه عم الحديث رواه الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة رضي ولفظه جاءت امرأة
رفاعة القرظي الى النبي عم فقالت كنت عند رفاعة فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن
ابن الزبير بفتح الزاي لا غير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عم وقال اتريدين ان ترجعي
الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وفي لفظ البخاري
كذبت والله يا رسول الله اني لا نفضها نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة
قال عم فان كان كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك **قوله** بالعنة العنة عدم القدرة

على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكر دون الثيب اذا لا يعني انتشار دون بعض
قوله اتريدين ان ترجعي هو مقول قول النبي عم قوله والعود رد الى الحالة الاولى منقود بثلاث تطليقات
فيه يحنث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال لعبد الطلقة والطلقتين لا يحل زوج
اتريدين ان تعودي الى فلان صدق حقيقة وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاث ما قد حصل
ان العود الى غير اي انه اولى محالة فالمراد العود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح
والحل لانتفاء الاشتراط بعموم وجه الشبه قوله على ان اضافة النكاح اليها بمعنى الوطي غير
مسموعة في كلامهم ولو جاز ان يسمى وطئه باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو
بخلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم لتمكين الحرام كما في الوطء
الحرام ولئن سلم ان النكاح ههنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطء الذي
هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة
المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح لان ذلك يستلزم الوطء لا محالة
قوله لا بالسبب السابق معطوف على قوله لحديث العسيلة لا بالسبب السابق وقولهم المغيا ينتهي بالغاية
ويعمل السبب السابق ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوقيت كما
الحل بالسبب السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب الحرمة هو الامساك وهو توقيت وان كان
غيره محتمل له يثبت بالسبب الجديد كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة هي الطلقات الثلاث وهي
تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرأ عليه ما يبطله هو الزوج الثاني قوله لانه كان ثابتا اي السبب
السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم قوله والعود لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو
السبب الظاهر واضافة الحكم الى السبب الظاهر اولى قوله فتلك الحالة اي الحالة الاولى لا تكون الا
حلا جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب قوله والذوق علة للعود الخ طريق
آخر في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه عم علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق
الحكم بالمشتق دليل على ان ما منه الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث فيثبت به
الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول قوله في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه
النسائي واحمد والترمذي من حديث ابي مسعود بلفظ لعن الله عم المحلل والمحلل له قوله لانه نكح على
قصد الفراق الخ قلت قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان تحريمه
بغير ارادة اجماعا والاشتغال المتنوع من تزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل بالقول وحكمه

زوجها على ان احللك له او تقول هي فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله عم
لعن الله المحلل والمحلل له قال الزيلعي في التخريج استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل
وظاهره التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل هو المثبت للحل
فلو كان فاسدا لما سماه انتهى فظاهره لا يطلقون انه اعتراض لم جوابه اما الاعتراض فمن ذوه
عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرمة الا على ما ثبت بقطعي فاذا ثبت بظني سموه
مكروها وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب فكلامه يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم
بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولو نوياه اي اشتراط التحليل ولم يعوده
فلا عبرة به ويكون الرجل ماجورا لقصده الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا اشترطاه
بالقول اما اذا نوياه لم يستوجبا اللعن على ان بعضهم قال انه ماجور وان شرطا بالقول لقصد الاصلاح
وتاويل اللعن عند هؤلاء اذا اشترط الاجر على ذلك فان قلت لم لم يستدل الشارح على مسئلة الكتاب
بهذا الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني مثبتا للحل لان المحلل هو المثبت للحل قلت
لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف رحمه لانه يحمل هذا الحديث على اشتراط الحل وطالبه كما تقرر
في الفروع لا على مثبته قوله لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب قوله
بل المراد من اللعن الخ الواو ههنا بمعنى او لانه جواب آخر فهو الاشبه بالغرض من اللعن قوله اظهار خساستهما
اما في حق المحلل فلمباشرته مثل هذا النكاح بدليل قوله عم الا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجة
واما في حق المحلل له فلمباشرته ما ينفر عنه الطبع السليم من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياه واستمتاعه
بها لا حقيقة اللعن اذ هو الابعاد لمنصب الكرامة في حق الامة لانه لم يبعث لعانا قوله بل عمل بكلا النصين
يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى
مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المثبت للحل هو الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزمهم الغاؤه
مع امكان العمل به وعدم منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال قوله ولقائل ان يقول لما
هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوعها اما في
اثبات الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث
المشهور يزاد بمثله على الكتاب لا الاحاد لا اخراج هذا الخاص عما زيد عليه بالخبر واذا قاله في عمل بنيه
بخاص كتاب وسنة كيف وقد جعل الزوج الثاني منهيا للحرمة الغليظة تقتضي عدم هدم الطلقة
والطلقتين كما قال به محمد وزفر والشافعي وجعله مثبتا للحل لا يقتضي ذلك كما قال به ابو حنيفة

وابو يوسف وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب
من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع اجازة
الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار اعمال خاص للحديث فيما لم يعمل فيه خاص
الكتاب بما ذكر من الدليل لانه اقطع لوهم النقض على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى وهو
الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا يكون الزوج الثاني مثبتا للحل ومنهيا
للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على انا لو اوردنا التقرير على ذلك لما صرنا اليه في المذكور لجواز
قيام الحيثيات المتنافية بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتامل قوله فان قلت الحل ثابت
في الطلقتين الخ تقريره لا نسلم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت
وهو محال لان الحل ثابت لان زواله متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم لا
يتوزع على اجزاء العلة قوله قلنا لا نسلم لزومه اي لزوم اثبات الثابت الخ حاصله ان الحل
الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل الذي كان قبله كان ناقصا يزيله
الطلقة والطلقتان ولما كان مثبتا لما ليس بثابت والحل ان لم يقبل اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال
بان يملك تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه قال بعض
المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام الشارح رح لا يزيد على انه مثبت لتجدد الحل وكون الحل على
الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل بانتفاء الحال وهو انه
محل ابتداء فيها الحل لا التنصيف والرفع ماله من الطلقات مثله حيث ابتدا بثبوت الحل كان ثلاثا شرعا
فظهر ان القول ما قاله محمد وباقي الائمة الثلاثة قوله العسيلان كناية عن العسيلة تصغير عسلة وهي
القطعة من العسل كنى بها عن حلاوة الجماع لما روي عن عائشة رضي ان النبي عم قال العسيلة هي الجماع
قوله اشارة اي ان عسيلة الخ فيه كفاية قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو اولج
الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوة بل بمساعدة اليد لا يحلها الا اذا انتعش وعمل والصغير
الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في آلته فتور واولج فيها حتى التقى الختانان
فانها تحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به فانها تحل بحقه وفي المبسوط ان كان المجبوب لا ينزل
لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجريد لو كان مجبوبا لم تحل فان حبلت وولدت حلت
للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل بتعين حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل ما لم
تحبل قوله وهي ان الانزال غير شرط خلافا للحسن البصري فانها لا تحل عنده حتى ينزل

حلا

حلا للعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الايلاج وانما هو كمال قوله الاصل ان القطع مع الضمان
لا يجتمعان الاصل في مذهبنا ان عشرة لا يجتمع مع عشرة القطع مع الضمان والجلد مع النفي والقصاص
مع الكفارة والحد مع العقر والمتعة مع المهر والتيمم مع الوضوء والحيض مع الحمل والعشر مع الخراج
والصدقة مع الزكاة والفدية مع الصوم فحكم السرقة عندنا قطع ينفي الضمان عن السارق حتى
لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب المفتى به وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه قوله لانهما اي القطع والضمان يختلفان حكما وسببا ومحلا
واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تع ومستحق الاخذ هو العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي
ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه فامكن اعتبارهما معا كما في السرقة وقد دل الدليل
على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عم على اليد ما اخذت
حتى تؤدي فيجب القول به قوله بقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام
ابن حجر لم نجده بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن
عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدار
قطني وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في
العلل وقال منكر ورد عليه البيهقي في المعرفة واجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به
فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا استدل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت
الى طعنه لان المجتهد بذل وسعه فيه وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك
اصطلاح حادث بعدهم بطول الطريق قوله وهو قوله تع فاقطعوا الخ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو
الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة ايضا ولا هو ضروري لانه لا اختلاف فيها لغة وهو ظ
قوله بل زائدا عليه بخبر الواحد لا يخفى ان هذا الاسناد لا الزامي لانه معول بجواز الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد قوله فقد اثبتم ما ابيتم اي اجبتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد قوله
ثبت باشارة قوله جزاء يعني سقوط العصمة انما ثبت باشارة النص مقرون بالقطع وهو قوله تع جزاء بعد
فاقطعوا النتيجة ما قلتم واول الكلام يتوقف على اخره في اثبات الحكم وتقريره موجبه قوله يراد
ما يوجب حق الله تع على الخلوص وحقه على الخلوص هتك حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق هتك
حرمة هي له على الخلوص وبالحرمة التي هي له على الخلوص يكون الفعل حراما لذاته كشرب الخمر لا لغيره
كشرب عصير الغير فالجزاء المطلق يكون لما حرم لذاته لا لغيره وما دامت العصمة باقية لا يثبت الجزاء المطلق

بالجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة ومع تحولت اليه لم يبق للعبد حق والحق في حقه
بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية للحق لا لانتقال حقه وقد استوفي بالقطع ما وجب
لحق الله فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة كالخمر المغصوبة
للمسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك لا يقال فعله
لا ح عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محترما لحقه لوجود النهي فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه
ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطاء وشرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة
والحد مع الضمان لانا نقول الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى
قوله ولان الجزاء مصدر جزى اي الجزاء اما ماخوذ من جزاء بالهمزة اي كفى وعلى هذا تكون الهمزة اصلية
او من جزى بالياء اي قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزايا فابدلت الياء لوقوعها بعد الالف
متطرفة فكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية ومع بقاء
العصمة حقا للعبد لا تكون الجناية كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة
كاملتين وفيه نظر قوله فان بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا تكون حراما لعينه بل لغيره وهو حق
المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة
وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة
مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كان الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس
كذلك لانا نقول الحدود مما تندرئ بالشبهات ولا نسلم ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل
يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتامل فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا صار
الفعل به حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتفي في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى
كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا يلزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدايع من انه
اذا اقر انه سرق من فلان الغائب قطع استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه واما في حالة البينة
او الاقرار على التراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى الا انه مرتب على تحقق السرقة وهي
من باب المخاصمات المالية والدعوى فيها شرط قوله لانه اي المال او حق العبد قوله يلزم ان لا
يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع به لانتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو عدم القطع منتف
هنا فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة قوله والخمر ليس كذلك اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه
قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال بان يقال ينبغي ان يتحول الملك

الى

الى الله تعالى ايضا يعني لم يبق للمالك حق الاسترداد اذا كان المسروق قائما لانه كما ان العصمة شرط
لكون السرقة موجبة للقطع فالملك ايضا اذ لا قطع في غير الملك فلو انتقل الملك كالعصمة ~~شرط لكون السرقة~~
موجبة للقطع وتوجيه الجواب انه لو انتقل الملك ~~كذلك لما وقع القطع في غير الملك~~ الى الله تعالى لصار مباحا لان
ملك الله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا ادى في بطلانها
بطلان الجناية والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها
انما يثبت لكمال الجناية وانها واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن
كونه حرام التعرض واما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل لان المالك
ليس بمحل الجناية فتامل قوله اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة
الى الحفظ في تلك الحالة لتصير الفعل حراما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة قوله ولكن انما يتقرر الخ
هو دفع لما يقال قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ومقتضاه سقوط
الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم اسقطتموه بالقطع واثبتموه بسقوطه وتقرير الدفع
انا قلنا بالانتقال ليقع القطع حدا لله تعالى وما كان حدا لله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه
بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه اذا لم يتم كانت العصمة لحق العبد وعدم
باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان لازما عملا بتحقق اصل السبب وهو حق العبد
وعدم تمام العارض وهو الانتقال لحق الرب قوله وفي المبسوط الخ حاصله ان سقوط الضمان
انما هو في القضاء والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان ليخرج من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء
تحرزا عن شبهة الخلاف قوله فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فهذا يقال هذا اذا اقتصر
على الضمان اما اذا وجب مع القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم ويجاب عما قاله بعض الشراح
الاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه اتلاف عضوه فلا يضم
اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران كذلك ضرر واحد وهو جار خارج موضوع
المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال
الحفظ عليه وعلى ساير الناس بالقطع والنفع العام يتحمل له الضرر الخاص وانما لم يسقط القطع
باسقاطهم لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم
على الاسقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العام لكان الشرط طلب شخص ما منهم لا خصوص طلب
المسروق منه لانا نقول لما كانت السرقة من باب المخاصمات المالية اشترط في ثبوتها ما يترتب عليها

كذلك ح

في القطع طلب له بمحافظة على المال المسروق منه لانا نقول للكلام وفي الكافي وهذا اذا اختار المالك
القطع وان قال اذا الحمل لم يقطع عندنا قوله فان قلت قد توجد العصمة الى هذا انه من قوله من شرط القطع
ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد قلنا انه قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه
اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك مع انه يقطع ويحصل الجواب
بالمنع والتسليم يعني لا نسلم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد
الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق لحق الغير سواء كان ذلك
الغير مالكا حقيقة او لا كمستحق الوقف فالمراد بالملك اعم من المالك حقيقة او حكما لان الملك
ليس شرطا في العصمة لعينه حتى يشترط حقيقة بل لانه متعلق حق الغير قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق
اني اعلم ان المتن كما اورد ما يخيل الخصوم فروعا بناء انا خالفنا فيها الاصل المذكور وهم قد عللوا
فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعملنا به فيها ولا جواب لهم عنها فقال
ولذلك ومرجع الاشارة الى تناول الخاص المخصوص قطعا وعدم احتماله البيان قوله صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى لو ان رجلا قال لزوجته خلعتك
عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق مثلا صح ذلك منه ووقع
هذا الطلاق على المراة ونقص به العدد ان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يقع عند الشافعي بل
يكون لغوا قوله لان الطلاق لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك
فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح قوله تمسك المصنف الاولى
والاحسن ذكر معنى الاية ووجه الاستدلال بها عند قول المصنف عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما
هو طريقة المزج لان فائدة المزج ذكر حل للعبارة تجنبها قوله ومعنى الاية يعني قوله تعالى فان خفتم ان
لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قوله فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة
فيما افتدت به حتى لا يكون دفعها اسرافا ولا اخذه ظلما قوله وصل الطلاق بالافتداء بالمال وذلك
لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق بالافتداء فيصح
الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان اي ثنتان
ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به دفعا لتخصيص
فعل المراة هنا تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله الطلاق مرتان لانه لا جمع بينهما في قوله تعالى يقيما ثم
خص جانب المراة معه لانه لا يتحقق الافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بالضرورة ان فعل الزوج

في

في بين اي انه الخلع هو الذي تقرر معنى سبق في اول الاية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق احدهما
الطلاق بغير مال والثاني الطلاق به وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع والافتداء المراة
طلاق لا فسخ كما يروى ذلك عن الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم بطلان العمل بهذا البيان
الذي هو في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية
الطلاق بعد الخلع بموجب الفاء قوله حتى ابطل الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الاية
وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل يحذف والتركيب لا يقبله من العدول عن العطف
على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل
لكم اه كلاما معترضا وارادة بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين والاعلى ما ذهب اليه
عامة المفسرين من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في
الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا بد
لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان اه هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتامل قوله واعترض عليه
اي على الاستدلال رواية ودراية قوله لان المذكور بهذا اعتراض الرواية قوله ولان موجب
الفاء اه هذا اعتراض الدراية قوله وكل ذلك الاشارة من عند قوله والا لما يقصد الى آخره قوله
واجيب عنه بان اتصاله اي قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية قوله فكانه قيل فلا جناح
عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وتوجيهه ان قوله تعالى
الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اي ليستا عن الخلع والافتداء او الثنتين كلتاهما او احدهما
خلع وافتداء ليتم المقصود ايضا وهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع به ما قيل من انه
لو كان الفاء للتعقيب للزم منه مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق
الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب
على ما حققناه من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالغاء على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة
على الثنتين مقيد بكونهما او احدهما خلعا وافتداء لكانت مشروعيتها بعد سواهما ليستا عن الخلع
والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا ضير في اثبات كل بدليله قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق
اربعا لان الافتداء بيان للطلقتين لا طلقة ثالثة كذا ذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثانية
بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق فتامل قوله وموجب الفاء التعقيب والوصل هذا جواب

عن اعتراض الدراية قوله وهذا لم يقل به احد الاولى ان يقول لان هذا ايضا لان المقام مقام التعليل ومرجع
الاشارة كون الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود واما الترتيب في الذكر حاصل
في جميع حروف العطف قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع اي جواب خصم قوله واما تصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية قوله لان غاية ما يلزم من ذلك اي من كون
الفاء للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول المعترض وما تصور الخلع قبل الطلقتين
عملا بموجب الفاء في قوله به فان ضمتم والجواب ان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما
والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتبه على الطلقتين فقط على تقدير الحذف لاحتياج
الافتداء وقيل لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانما يلحقه صريح الطلاق على مال عقيب لان المذكور
في الاية هو الطلاق على مال لا الخلع اجيب بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلوب بعمومه ولا نسلم
ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل الاعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان الافتداء بصيغة
الخلع طلاق على مال ام لا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان قيل
على ما ذكرتم من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بها الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين والاية دالة باتفاق المفسرين على ان المراد منه
الرجعي وتقرير الجواب يوخذ مما حققناه من التصرف في الطلقتين فتنبه لذلك قوله ولقائل ان يقول الخ
هو كلام ظاهر جيد ليس بخارج عما عند الشارح كما يشير اليه المحقق في ذكره وعبارتهم فيه واعلم
ان هذا البحث مبني على كذا اي قوله فالاولى ان يتمسك الخ ويرد دليل انه فسخ لانه قياس
في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع
ولا يزول الملك بالاجماع قوله في المفوضة التفويض التسليم وترك المنازعة استعمل
في النكاح بلا مهر لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير
تسمية مهر او على ان لا مهر لها فزوجها ان كانت من اهل الاذن والصغيرة التي سلم الاب نكاحها
من الزوج كذلك كذا في شروح الاصول وفي الحقايق لا يتصور ذلك في صبية او مجنونة اذ ليس
لاحد اسقاط مهورهن قوله وهي بكسر الواو اي فاعلة لانه يجوز في المفوضة الحرة كسر الواو
وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول كما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر ضعف فلا تتحقق

مطلب في وجوب المتعة في موضعين

فلا تسمى الا مفوضة بالفتح قوله وتجب المتعة ذكر في الغاية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول
عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى لها خمرا او خنزيرا فان قلت ان تنصف مهر المثل
في مسئلة المفوضة كالمسمى قلت المسمى معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي
فان قلت فكان ينبغي ان تنصف المتعة بالطلاق قبل الدخول قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلا تنصف
مهر المثل لكونه مجهولا لا تنصف المتعة وان كانت معلومة نظرا الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف
قوله ارادة ان تبتغوا انما قدر الارادة دون ان يقول ابتغاء كم باموالكم لان الارادة لازمة
للطلب لا ينفك عنه ولان المفعول له شرطه ان يكون قلبيا فلذا اوله بقلبي قوله والابتغاء وهو الطلب
اي حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب الى حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الالصاق
وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورته
وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال الى زمان استيفاء الوطء والدخول كما قال
الشافعي لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال
الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير مسافحين ولا شيء من العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله تعالى
باموالكم فلا شيء من الابتغاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح بلا الصاق مال واعترض
بان التمسك بهذه الاية في المفوضة لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه مشروعا
بلا مال بل ذلك مسكوت عنه وقد تم الدليل على شرعيته بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا
الايامى منكم والمطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده واجيب بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد

مطلب حمل المطلق على المقيد في حكم واحد

والحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين بالصوم وهنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال
وفيه نظر اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما احضناه من تركيب القياس فانه يستلزم
نفي كونه مشروعا بلا مال واما قول ابن عباس فمعارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة ان ابن
مسعود رضي سئل عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها ولم يمسها حتى مات فردد درهم ثم قال اقول فيها
برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان ارى لها مهر امراة من نسائها لا وكس
ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام ناس منهم اشجع فيهم معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد
ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق وفي رواية ابي داود فقال ناس من اشجع فيهم الجراح
وابو سنان الاشجعي فقالوا نشهد ان رسول الله عم قضاها فينا في بروع بنت واشق وان
زوجها هلال ابن امية الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق

فقضاؤه نحفظه رسول الله عم قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث اسانيدها صحاح وما روي عن
علي رضه انه قال لا تقبل معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يصح هذا عن
علي رضه **قوله** ويجوز ان يكون بدلا لكن ان يقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه وهذا ليس كذلك والجواب
انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله وجعلوا لله شركاء الجن فان قلت من اي الابدال قلت هو بدل اشتمال
والعائد محذوف تقديره ان تبتغوا بها **قوله** اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء
لان العقد لما فسد لم يتمكن من المتعة فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو انما يجب اذا وطئها ولم
يجب بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسخه قبل الدخول بغير حضرة
صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منهما فسخه الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقر
وهو مقدار ما يجب اجرة لزنا بها لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة
فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه بخلاف الفاسد **قوله** وقد علمتم بصحة ذلك كما لو تزوجها على
ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل بعد كالسكوت عنه والفرق ان الثمن في البيع
ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد **قوله** زوجتكها بما معك من القرآن رواه البخاري
ومسلم من حديث سهل بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعله مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها و
انما قال بما معك اي بسبب ما معك من القرآن **قوله** فيلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
رواه الدارقطني من حديث جابر وفيه مبشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين
لكن البيهقي رواه من طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا
لغيره يحتج به ذكره النووي في شرح المهذب ومع ذلك ان يحتج به صح ان يبين به المجمل ويعضده ما روى
البيهقي وابن عبد البر عن علي رضه انه قال اقل ما تستحل به المرأة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء والشراح
جعلوا في النوع هذا الحديث بيانا للمال في قوله تع ان تبتغوا باموالكم وللقائل ان يقول لا اجمال
في الاية بل انما تقتضي وجود المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه **قوله**
فلان الكناية المراد بها الضمير في قولنا لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد به ولا يفهم منه
الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضمائر نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة
تنفي الابهام من تكلم او خطاب او غيبة وشيء في تفسير الكناية في اصطلاح اهل البيان والفرق بينها وبين
المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تع **قوله** فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع
لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظا فرضنا من حيث المتعلق له على الاسناد

خاصا

خاصا في ان مقدر المهر هو الله تع على ما هو موضوع الاسناد **قوله** واعترض عليه اي على التمسك بالاية
في ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير الخ وحاصله انا لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين
الايجاب والقطع والبيان والتقدير سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل هو حقيقة في القطع
كما قال صاحب الكشاف في سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل
الى الايجاب والتقدير لان الفرض مقطوع به وكذا المقدار مقطوع من الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله
على الايجاب هٰهنا اولى بقرينة تعديته بعلى فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير وبقرينة عطف المملوكات
على المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج واما معنى التقدير فلا يستقيم
في حق الاماء ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الاية قد علم
الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء وتقرير الجواب ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ
المستعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى من حمله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك
وان التبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب في معنى
التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادره الى الذهن دون غيره وما يتبادر منه الى الذهن دون غيره
كان حقيقة فيما يتبادر منه دون غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون
واما التعدية بعلى والعطف فلتضمينه معنى الايجاب اذ معنى لازم تقدير الشارع ايجابه على ان بعضهم
وان حمله في الاية على الايجاب لا يكون حمله ذلك منافيا على من حمله فيها على التقدير لان احد
الحملين لا ينفي على الاخر مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب يحصل المط ايضا اذ بتعيين التقدير قد علمنا
ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدرا عند الله وهو
مجمل في حقنا فيلتحق الحديث المذكور بيانا له انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجب
الله تع على الازواج من المهر غير معلوم فيكون مجملا ايضا فيلتحق به الحديث بيانا **قوله** ويمكن ان يجاب
عنه اي عن البحث المذكور بالتزام الشق الثاني وامتنع العطف في المثال المذكور لعدم القرينة والاية
ليست كذلك لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم في هذه العبارة قلاقة لانه ان قرئ وغير
ذلك بالرفع على الابتداء او معلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر عطفا على المرفوع
لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او الجر لا معنى لهذا له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل
معلوم عند الله مقدر لما ذكرنا **قوله** بالحديث المشهور لا حاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد
يجوز فيه البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد فلا معنى لدعوى الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث

المذكور وهو الادنى اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس لا المشهور
المصطلح قوله احتراز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس والكلام النفسي فانه ما
لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر عن الطير وبالغير نفس القائل وبعلاوة السبيل
وهي القصد الطريقة والاعتبار ما يصدر من غير قصد كما في الجنون والاغماء والنوم والسهو قوله وبالقيد الثاني
عن الدعاء والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دالة وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر
وان قارنت التساوي فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء قوله وقيد بالسبيل اشارة
الى ان العلو في الواقع ليس بشرط بل الشرط اعتقاد الامر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر لا قوله
حتى ان صيغة افعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء
الادب والحمق وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تأمرون مجازا اي تشيرون لان قولهم ارجه
واخاه وارسل لم يكن على سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو في قوة تشيرها او
وللقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين ان المعروف هو الامر
الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الآمر اعلى رتبة من المأمور في نفس الامر قوله وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع وهي ان يحذف حرف المضارعة وتعامل اخر الباقي معاملة المضارع المجزوم
فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ما هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زدت همزة وصل
مضمومة ان كانت عين الفعل مضمومة مكسورة فيما سواه نحو اقتل اضرب اعلم واما اكرم ونحوه بفتح
الهمزة امرا فبناء على الاصل المرفوض فافهم وقم فلا يرد قم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة
افعل بل المراد به ما كان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذكر افعل في التعريف على سبيل التمثيل دون
التقييد وفيه تأمل قوله وفيه نظر ووجه النظر انه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من
المضارع فيرد امر الغائب فانه امر وليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض التعريف
به فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد آخر وهو ما يقوم مقام افعل ليندرج الامر
من غير العربية وسائر صيغ الامر قوله والاصوب ان يقال مراده بيع فيكون ذكر افعل للتمثيل وفيه
نظر لان التعريف لا يعقد به التمثيل والمراد لا يدفع الايراد والحاصل انه ليس مراده بهذه الصيغة على
الخصوص بل المراد من افعل ما دل على طلب من فعل ساكن الآخر فيشمل سائر صيغ الامر قوله خرج بهذا اي
بقوله افعل اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا او واجب لك فعل كذا فان
ذلك كله طلب تحصيل الفعل منه بدونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفي وبه ظهر ضعف قولهم

ان

ان طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغ المذكورة عليه لصدق الحد عليها واجيب بانا
يتوجه عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت
غير موضوعة للطلب بل هي اخبار عن الطلب لا انشاء قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى قال بعض الشراح
المراد من القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر كما صرح به
صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازي ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على
جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة
سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بغير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن
الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى المفعول يكون هذا التعريف مناسبا
لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم ان يحدوا بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن
قول القائل الخ اما مذهب اهل السنة فالامر في الحقيقة هو المعنى القائم في النفس فيكون قوله افعل عبارة
عن الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب البديع وابن الحاجب ويمكن ان يقال بحث الاصولي ليس في الكلام النفسي
وانما يبحث عنه المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة فلا نسلم ان الحيثية التي ذكرتم ما تامر حيثية
ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه
فبهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم القرآن المتلو دون النفسي
قوله ولقائل ان يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان احد الاصطلاحين لا ينقض على الآخر على انه
من الحقائق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم تجر مثله في الحقائق اللغوية
والعرفية وعن الثاني بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه
فلا يرد عليه النقض بما ذكر حتى هو مجاز عندهم فتأمل لا يقال يرد على الطرد الصادر عن الساهي والنائم
والمجنون ونحوه مع انه لا يسمى امرا لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار
المذكور وهو عد الآمر نفسه عاليا قوله فلزم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وقيل اول ما يجب
على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول اصح وقيل لا اختلاف فان اول خطابا ومقصودا
المعرفة والاول واجب اداء او اشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر توقف
على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف تثبت بالامر وقيل لان ما ثبت
بالامر اشرف لان الايمان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة

ظهر تعلق الكلام الازلي اذ الموجود شلها وجدت بخطاب يكن على ما هو المحقق فيكون متعديا على ان اثر
التنويه في التعلق قوله بصيغة افعل حذف الشارح في صيغة واضاف اليها افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى
ان يقول بصيغة هي افعل محافظة على تعاد التنوين قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة في هذا الحكم
نظرا اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله ولله على الناس حج
البيت وغيرهما كما في احل الله البيع لمن كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب بما قال صدر الشريعة في التوضيح
اعلم ان اخبار الشارع يراد بها الامر مجازا او انما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به لما لم يوجد في الاخبار
كذب الشارع تعالى عن ذلك والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به
عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة
الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم في جزاء الشارح ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام
واحل الله البيع وحرم الربوا فلا تخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم
يكن ذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاخبار مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم
الشرعي بابلغ وجه قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به يعني يكون اللفظ مقصورا على
المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر اما المعنى فيتجاوز الى لفظ آخر قوله كالمترادف المترادف ان يكون
معنى اللفظين واحدا كالليث والاسد فلفظ اسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول
للفظ الليث والغضنفر وغير ذلك قوله وقد يكون على العكس اي بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا
على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى الى معنى آخر قوله كالمشترك اي كالعين
مثلا فان المراد منه المعنى نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه
وعلى غيره كالباصرة والينبوع وغير ذلك قوله وقد يكون الاختصاص من الجانبين اي يكون المعنى
مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا عليه كالالفاظ المتباينة
مثل الانسان والفرس قوله ولما كان الاختصاص هنا اي اختصاص لفظ الامر مع معناه
من الجانبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت لمعانيها واختصت معانيها بها قوله لجانب
المعنى اي اختصاص المعنى بالصيغة وهو بدل تفصيل بدل الكل قوله ولجانب اللفظ اي اختصاص
الصيغة بالمعنى قوله قدم الاول اي اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود اي لان
المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب بصيغة افعل قوله وفيه رد اي في قول المص لازمة
رد قول من زعم من الواقفية ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت معانيها بها دون التي

اختصت

اختصت معانيها بها دون التي اختصت بمعانيها كان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد بالاشتراك اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغة رد قول من قال من اصحاب مالك وابن في ان
صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من
غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله وفيه رد راجعا الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى وانما يفي
بالرد اذا اعاد الى لازمة كما قررناه لكن عوده الى لازمة خلاف الظاهر من حيث الترتيب وان صح من حيث المعنى
والظاهر عوده الى الاول لكنه لا يصح من جهة المعنى فتنبه لذلك قوله في المتن حتى لا يكون الفعل موجبا
خلافا لبعض اصحاب الشافعي هذا النتيجة قوله يختص مراده بصيغة وانما لم يذكر المص نتيجة اختصاص
اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول متصل [?] في كلام المص نظر فانه اطلق القول في الفعل صح
وهو مخصوص واجيب بانه اي المماثلة وهي في قوة الجزئية اقول [?] وعلى هذا التقدير لا يخلو ايضا كلامه عن
التسامح لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق قوله ولا مخصوصا به اي ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه
يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم والحاصل ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب
اتباعه اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع قوله فعندهم يطلق اي الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما
بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان
والفرس والانسان بين افراده قوله لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وقوله تعالى وامرهم شورى
بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اتعجبين من امر
الله صيغة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى
لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه ولئن سلم جوازه مجازا فالحمل على
الحقيقة اولى قوله وعندنا لا يطلق اي الامر على الفعل حقيقة بل انما يطلق حقيقة على القول
المخصوص بمعنى انه له بخصوصه وعلى الفعل مجاز اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا
انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ قوله تمسكوا اي القائلون بان الفعل موجب اه
واعلم ان ههنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعله
عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله عم
صلوا الحديث فان قيل اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل فالجواب ان فيه تنبيها على انه

مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله ان النبي عم شغل عن اربع
صلوة يوم الخندق الحديث اخرجه الترمذي والنسائي من طريق ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن
ابيه قال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعند الشيخين من الفوائت لخروجها عن وقتها المعتاد وفي
الباب عن ابي سعيد جابر يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء الحديث اخرجه النسائي
وابن حبان قوله عن الوصال هو استدامة الامساك عن المفطرات ليلا ونهارا من غير ان يتخللها
فطر قوله وهو ما روي انه عم الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة وانس
وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد قوله والا اي لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم
فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع
وهذا تناقض باطل ونعم ما قال الشيخ ابي رحمه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وللقائل ان يقول انه يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة
بحديث ابي هريرة ان النبي عم لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما فيوما ثم رأوا
الهلال فقال لو تاخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديثه لو تمد لنا
الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل بهم بل كان يخبرهم
بها كما اخبروا بغيرها كيف وقد روى احمد في مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية انها
ارادت ان تصوم يومين مواصلة فمنعه بشير وقال ان رسول الله عم نهى عن الوصال وقال انما يفعل
ذلك النصارى وبه علم ان وصاله عم وان كان وصالا في الصورة لم يكن وصالا في الحقيقة لوجود
السقي والاطعام اما حقيقة او معنى لحلول ما يشغلهما من شبع وري له وبه علم ايضا ان التعليل
انما هو الاعلام بان النهي للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو تواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم
كما ان المعلوم ان الاختصاص في النوع المبيح وجود الاذى واما اختصاصه باخبار جبرئيل عم
فهو لا لخصوص هذه الواقعة قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام يعني كما قال ان نهيه يدل
على ان الفعل ليس بموجب فقال ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا من فعله ايجابا اما الوجوب وقد لهم
في ذلك حجة فيعمل به ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كل ما تابعوه فيه وهو باطل
بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب الغاؤه فهذا الاحتمال يجب الغاؤه
قوله والوجوب استفيد من قوله الى هذا الى آخره جواب عما يقال لم لا يجوز ان يحمل على الفرع يعني وجوب الاتباع في
الصلوة ثبت بقوله صلوا الا بالفعل فالموجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج

الى قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله فعلوا كذا الى شيء آخر يوجب الافعال
به قوله لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع على طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم
ويرده ثم يسلمه ويدفع ما يرد عليه وهو قوي في الرد وحاصل المنع ان يقال لا نسلم ان المراد من الامر في الآية
الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو الفعل في ما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا ضار
يعرف الامر في حقيقة وهو القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة يصدر بها
عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص له ايضا بقول
ولا فعل والترجيح للحقيقة ولئن سلمنا ذلك اي ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز
بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض علاقات المجاز خير من
الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن الآيات الاخر واعلم ان ما ذكره المص انما هو جواب عمن قال بالاشتراك
المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما بمعنى لما فهم منه عند الاطلاق القول عينا لان مسماه الاعم
ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان فاذا انتفى الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب
عن الفعل لانه من لوازمه قوله الا ان الامر بمعنى الفعل الى جواب سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر
يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق
حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به الفعل يجمع على امور لا غير وان اريد به القول يجمع على اوامر
على غير واحده على غير قياس كرهط وارهط واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى واحد
يدل على اختلاف المعنيين وحينئذ لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا
فيهما او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل
ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل التفرقة بين الجمعين
دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع قلنا لا نسلم ذلك الا ترى ان اليد
يجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة
في الآخر قوله لكنه غير مستقيم الى مناقشة ظاهرة مسبوق بها قوله وموجبه الى شرع من بيان ما هو المدلول
الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني صيغة افعل واعلم ان صيغة الامر
تستعمل للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة و
والتسوية والتعجيز والتكوين والاحتقار والاخبار والتسخير والتخيير والتمني والتأديب والدعاء
الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدى الاربعة الاول فكان المص يروي التهديد

المسبب

مطلب موجب الامر

الجنايات جملة ذلك ولهذا لم يذكره ثم اختلفوا فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظر المصنف في ايراد الثلاثة دون التهديد اليه هذا وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقال بعضهم لا ندري اهي حقيقة في الوجوب او الندب او فيهما وعلى ما ذهب اليه هؤلاء لا حكم له بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعاني وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة العلماء الى انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجاز فيما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة قوله وفي الترجيح الندب هذا فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله وذلك بالاباحة لا شك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وح يرد عليهم ما ورد على القائلين بالندب من جعل النقصان اصلا والكامل عارضا وهو قلب المعقول قوله ولو لم يكن الامر موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل كما بلغه صيغة الامر حسب ما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا يوجد في حق من كان غائبا فثبت ان موجب الامر الوجوب قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد الحظر او قبله يعني للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على الامر المطلق وان الوارد بعد الحظر فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا بد لها من دليل والجواب انه لا يجوز ان يكون الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والا لا يصح ان يراد من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقي لكن الثاني باطل بدليل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الاية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على الوجوب فالمقدم مثله قوله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي ومن قال بالوجوب قبل الحظر وبالاباحة بعده واعلم ان من قال بان

بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه الوجوب قبل الحظر وبعده الاباحة وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والآن الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارض ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وقد ذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب بما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتامل قوله كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا او كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا او قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عم كنت نهيتكم عن الحنتم والمزفت والنقير فانبذوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عم ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في منتقض حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة القتل من الحرب والردة او قطع الطريق وكالامر بالجلد بسبب الجناية بعد ما كان الايذاء محظورا او من الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وان قلتم الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقرائن غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها القواعد الكلية قوله لانا انما بالترك تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا انما بالترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض وذلك لان الاضحية والقربة انما شرعت حقا للعبد فلو وجبت لصارت حقا عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يجعل الكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر كيلا يصير حقا عليه بعد ما شرع حقا له قوله وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك الخ اي ما منعك من السجود ولا زائدة لا او ما دعاك الى ترك السجود لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم

وان لم يكن واردا اعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم
والا فلان يقول انك ما التزمت ما منعك السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر
بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في الاستعمال للامر لذلك وانما النزاع في كونه
حقيقة له وخاصا به قلنا اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون
ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزم دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع
في ان المقيد بالقرينة تستعمل في غير الايجاب مجازا ولقائل ان يقول كون الامر هنا للوجوب
انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فتامل قوله وقيل المراد بالنص قوله تعالى
وما كان لمؤمن الخ هذا هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين وللمؤمنات اذا حكم الله
ورسوله حكما ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة في
جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق النفي والضمير في قولهم لمؤمن ومؤمنة
جمع لعمومهما بالوقوع في النفي وغلب المذكرون في امرهم الله ورسوله جمع للتعظيم واذا
انتفت الخيرة عن المأمور تعين الوجوب قوله واستحقاق الوعيد لتاركه هذا استدلال
آخر على المطلوب قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف
المخالفة مشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم قوله فلا يقتضي ان يكون مخالف
كل امر مأمورا بالحذر بل المأمور بالحذر هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة
الوجوب فلا يدل الاية على ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع في
كون بعض الاوامر للوجوب قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد
الامر عنه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز استثناء
عنه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا اي الدليل
الذي ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون الاستدلال
بمحل النزاع ولا يفيد المطلوب اذ الخصم يقول لا نسلم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز
ان يكون للاباحة او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب
في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب
او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والامر
ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة

الامر

الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع
الخ وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه
يطلبه بصيغة افعل فيدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم تزل العلماء
يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ قوله لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وهو ان الامر للوجوب
اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبدلالة ذلك ثبتت
المدعى لان الدلالة تحمل على التصريح اذا لم يوجد ما يخالفهما والمراد بدلالة الاجماع هي كون
الاجماع بحيث اذا لوحظ محله من المجمع عليه دل على المطلوب قوله وما ذكرت اخبار
عن الطلب لا موضوع له لكن قد يراد الانشاء ويصير كناية عن الامر فيثبت به
الالتزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك ان تأتي ما امرتك به فتامل قوله
كالماضي والحال والاستقبال الخ مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب
وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان المضارع صيغة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال
كل مملوك او ملكه فكذا يتناول ما يملكه في الحال لا ما سيملكه وهكذا في الجامع الصغير
قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان
المراد بالايجاب في الشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراخ الى اختيار
المكلف قوله وهو الامر فيه شيء لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص الايجاب بمطلق صيغة
الامر والجواب ان المدعى ليس ان اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة
الامر على خط ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب قوله
هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع
قاعدة كلية والا فلا شك في ثبوت القياس اللغوي لان القياس ثلثة شرعي
ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة يندرج تحتها جزئيات كان
يقول مثلا اسم الفاعل ما دل على حدث وصاحبه فانه يندرج تحته ضارب وشارب
وحاجب وغيرها قوله القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا اثبات اللغة
يعني انما اثبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس
على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد الفعل

قوله القياس ثلثة شرعي ولغوي وعقلي

منحصر بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات الله بالقياس ولكن الاقبح منعه اذ اللغة انما تستفاد من
الواضع **قوله** بهذا قالوا وفيه شئ فان المدعى اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفى استفادته من غيرها
لا ان المدعى ان الامر مختص بالوجوب ونفى الاشتراك من الثلاثة حتى يستقيم قولهم ان المراد نفى كونه مشتركا بين
بين الايجاب والندب والاباحة ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب يثبت
نفى الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافى الاشتراك **قوله** ولولا ان الامر
للوجوب لما حسن ذلك اى استحقاق العقاب لا يقال لو كان المأمور به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها
لغة لانا لا نسلم انه لا يستحقه لغة وانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت
بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره **قوله** وقد يقال هذا الاستدلال بطريقة اخرى من جهة ان
المعقول على كون الامر للوجوب تقريره بان الامر فعل متعد لازمه الائتمار يقال امرته فائتمر اى امتثل ووجود المتعدى بدون
لازمه محال فيتحقق القياس ان لا ينفك الائتمار عن الامر كما لا ينفك الانكسار عن الكسر والانجراء عن الاجراء
والانكسار عن الكسر لكن لو كان الوجوب لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد
نوع اختيار ينفى الجبر واستحقاق الثواب بالاقدام على الائتمار مختارا والعقاب بتركه كذلك
فنقل الشرع الوجود الى الوجوب تحاشيا عن الجبر فبقى الوجوب المفضى الى الوجود فى ذمة المكلف جبرا
من غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى
من القول بتراخى وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تفاديا عن الجبر لما يلزم عليه من
التناقض على ما لا يخفى **قوله** والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب
سؤال بان يقال قد قلتم ان الشرع نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة فى الوجوب
بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة فى الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة
على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية **قوله** فان الخلاف فى صيغة الامر لا فى لفظ الامر بل الخلاف
فى حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم ان الامر متعد لازمه الائتمار فلا يكون الدليل
واردا على المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امره بفعل
هذا يكون الدليل واردا على المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نسلم صدق ذلك بل يتوقف حتى يأتى
البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امرنى او الندب يقال ندبنى او التهديد يقال هددنى
وعلى هذا فقس **قوله** لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى اى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه او اللازم
اللغوى وهو الذى فى مقابلة المتعدى لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار من

فى حق الكفار فانه متحقق فى حقهم بدون الائتمار منهم وهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما يقال
امرته فائتمر ولا يصح كسرته فلم ينكسر ولا الى الثانى لانه متعد اذ يقال ائتمر زيد عمرا او وجب الاول
بان الائتمار لازم للامر فى الاصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر
الانكسار الا انه لو بقى كذلك لسقط الاختيار من المأمور فنقله الشرع من الوجود الى الوجوب
وعن الثانى بانا لا ننكر انه متعد الى مفعول واحد ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما لما هو متعد
بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد فيصلح ان يكون لازما لما هو متعد
الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين احدهما
بنفسه والآخر بالباء يقال امرته الخير وامرته بكذا وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر حصول
الفعل ممنوع خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من المأمور فيجوز ان
لا يكون مرادا ولا يحصل الائتمار ولا يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار واما
ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى اثنين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على
ان الامر للوجوب اذ كون الامر متعديا الى واحد وغير متعد الى اثنين لا مساس له بالدعوى فلا يفيد
شيئا **قوله** وان اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة قال ابو اليسر وصاحب الميزان الاجماع
على انه مجاز ان اريد به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح توجيه ما اختاره
والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء
والمحققون من اصحاب الشافعى وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب بعض اصحاب
اصحاب الشافعى وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه **قوله** شرع فى بيان وجه ذلك
الاطلاق يعنى هل هو بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس فى صيغة الامر لان فخر الاسلام اثبت كونها
حقيقة فى الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف فى اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فى الاباحة
والندب حقيقة ام مجاز فتنبه لذلك **قوله** يعنى لازم الاباحة الاولى ان يقول لان لان المقام مقام
التعليل **قوله** غيرين اى الوجوب قسما والندب والاباحة قسما فلهذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير
فى لازمهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذى ذكرناه **قوله** يكون مجازا
الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا واياهم سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز
الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا ان الامر للاباحة
هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه وهما

[illegible] الامر [illegible]

جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اه بل انما يثبت جواز الترك بناء على
ان صيغة الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على انه الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق
لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والجزء
ليس بغير لما انه ليس بعين وسيأتي بقية الكلام على ذلك **قوله** فان قلت كيف اختار فخر الاسلام اه الاعتراض
على فخر الاسلام في الشيئين الاول انه اثبت الجزئية وهما ليس كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وليس
كذلك بل مجاز فيهما لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير
الجزئية ثم المعترض يقول وعلى تقدير الجزئية ليس له حقيقة فيهما ايضا والجواب مذكور في الشرح **قوله** وهو
جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع
اولوية الفعل فصل للندب ومع تساوي الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب في الآخرة
فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل
فهو جزء داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب **قوله** من قبيل الاستعمال الكل في
الجزء من باب المجاز على ما تقرر في محله فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا فلا بد لكلام الشارح
رحمه من تتمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزء كما ذكره بعض الشراح وهي ويكون معنى استعمال الصيغة
في الاباحة والندب هو استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو
جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة وهذا مبني
على ما روي عن احد منهما ان المراد بالجواز هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم
الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة عدمهما وان الماذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح
والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب
وليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ بل معناه انه لطلب القيام
على سبيل اللزوم والمنع عن الترك والثاني ان المراد من استعمال الامر في الندب والاباحة ان يستعمل
على نحو ما قرر جوابه من استعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من
افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاته على انه الانسان كالناطق مثلا
فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة
من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه

بالوجه

بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة **قوله** كما اذا قلنا رمى حيوان
وطار حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في
الطير بقرينة الطيران **قوله** اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له اي في تعريف المجاز المعنى الخارجي اه
هذا جواب عن سؤال سائل وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا
وتقريره ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير
ما وضع له والجزء ليس غير الكل لما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر
ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي
في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة او في جزئه فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة
بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما **قوله** بناء على عدم
اطلاق الغير على الجزء فقد عرفت وجه البناء على ذلك **قوله** على ما عرف من تفسير الغير هو متعلق بعدم
الاطلاق وقد فسر الغيرية في علم الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
اي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب الحيز فان قلت على هذا يكون الجزء بالكل غير موجود
بدون الكل وعكسه فلا يتم المطلوب قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون الكل فلا يكون الجزء
مغايرا له وبقية الكلام على ذلك في علم الكلام **قوله** وهذا بحث دقيق الاشارة الى ان المراد بالغير
المعنى الخارجي بناء اه والذي حرم التحقيق اثبات ان الندب والاباحة جزءان من الوجوب لان
هذا البحث متوقف على ثبوت جزئيتهما فلا يتم الا به فتنبه له **قوله** وبه سقط نظر بعض افاضل اه
اي بما قرر من التحقيق وبالتتمة التي ذكرنا سقط به ذلك والمراد ببعض الافاضل هو الشيخ
اكمل الدين **قوله** وان لم يوجب فهل يحتمله اولا وان لم يحتمله فهل يوجبه بصيغة ام بشرط ام لا فهذه
اربعة مذاهب سيأتي ذكرها في الشرح والثلاثة الاخيرة تؤخذ من الفقه الماتن كما يؤخذ الاول
وهو مذهب عامة اصحابنا من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق واما الثالث فمن اشارة
الطلب لسلب الثاني وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفي النسوية المذكورة
قوله قال بعض اصحاب الشافعي اه الحكم هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني
من اصحابنا الشافعية وعبد القاهر البغدادي من المحدثين وبه قال مالك **قوله** لان الاقرع بن حابس اه
اخرج احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا
رسول الله فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي

مر اشارة سابق

في قول المصنف اي الاعلى لا بحسب الاصل في جواز الفعل

أفي كل عام يا رسول الله فقال لو قلتها لوجب ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد فتطوع ورواه
مسلم من حديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل
عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب الحديث ووجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار
كان صح
لما اشكل السؤال منه وهو من اهل اللسان وجه وطعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لو فهم لما يسئل لانا نقول علم انه لا حرج في
الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار
انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وقد
اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الآخر قوله وقال الشافعي
وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضي حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب
الثالث قوله لان الامر مختصر عن قولك اطلب منك ضربا اه وفيه نظر سيجي بيانه قوله النكرة في الاثبات
تخص لانها تدل على فرد ولم يعتبر بها ما يوجب العموم وقد تفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل خير من
امرأة فهذا الاصل اكثري قوله لكنها تحتمل العموم اه ولا يناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن
احاطة الافراد والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت
التكرار الا انهما يتلازمان ههنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم عمومها التكرار ولهذا اقتصر
في تحرير المبحث على ذكر التكرار قوله يحمل عليه اي على العموم بقرينة تقترن بها اه قلنا الكلام في المجرد عن القرينة
لا في المقرون بها اذ عندنا يكون محل نزاع قوله قال بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا وهذا
هو المذهب الرابع قوله لقوله عم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي من حديث زيد بن ثابت
والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء
من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال وانما يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان
يقال هذا وان لم يكن دليلا اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الزامي فان الخصم يستدل
بادلة سواء كانت لاثبات مذهبه او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في
امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المفضية الى تجدد المسببات لا من الامر المطلق ولا من المعلق
بالشرط ولا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرر الشرط تكرر المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود
المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة فانه يقتضي وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر
المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد
عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا

او مجردا عن جميع ذلك فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل التكرار
فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يؤثر في اثبات ما لا يحتمله
اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ عن اقتضائه الا يرى ان صيغ الطلاق والعتاق توجب الفراق في
الحال عند الاطلاق واذا علقت بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجوده قوله لكنه يقع جواب دخل تقريره
لو كان مفهوم الامر فردا لا يحتمل العدد لما صحت نية الثلاث في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لانه عدد
بلا شبهة مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو ادنى ما يعتد
ممتثلا لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار وحدته الجنسية لا باعتبار ان له افرادا في الخارج
او الخارج الا ترى ان الطلاق جنس من اجناس التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في
الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما قرر في حقوق
الجنس والنوع وحاصل ان كثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية قوله حتى اذا قال
الزوج لامرأته طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او انا طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع
على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية ولا يقع شيء لو مات الزوج قبل ذكر العدد ولو
او قالت واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واوقعت ثلثا ثم لم يقع شيء عنده وعندهما يقع
واحدة قوله فيقع الثلاث لانها الوحدة الاعتبارية والحقيقة الجنسية الذهنية قوله والاصل ان موجب
الالفاظ اه هكذا اورده بعض الشراح اه واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضاء فلا يقبل التوكيد كما لا
التعليل موجب العدد قطعي لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا وليس من الفاظ التوكيد المعنوي
في شيء ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفى التقرير والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ولكن ان يقال موجبه
الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا الحكمة فلذا اضيف الوقوع
اليه لا الى الصيغة هذا وفي اطلاق العدد على الواحد شيء لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح رحمه الله
يذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتأمل قوله فانت قبل ذكر العدد
فهي واحدة لاتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير
من محل قابل له كذا في النهاية قوله الا ان تكون المرأة امة استثناء من قوله لا تعمل نية الثنتين قوله
لانهما جنس طلاقها جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا تصح نية الثنتين في الامة كما لا تصح في الحرة لانه عدد
والفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها وقد تعمل نية الثنتين لانه فرد اعتباري كالثلاث
في الحرة قوله الا ان المرأة تقتصر على المجلس بخلاف الاجنبي لا يقتصر وذلك لان قوله طلقي نفسك في معنى تخيير

لزوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقتصر بالمجلس باثار الصحابة فلذا هذا الخلاف قوله لاجنبي طلق امرتي لانه توكيل والتوكيل استعانة فلا يقتصر على المجلس **قوله** واما قوله طلق فامر له اثره ايجاد المأمور به وهو الطلاق وللقائل ان يقول تخلف المأمور به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا لعدم الارادة على ما عرف في محله وح فلا نم ان الامر يؤثر في ايجاد المأمور به دائما فتامل **قوله** فصار الطلاق مذكورا لكن فيه التعميم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لاحتماله وتلغو في الخبر لانتفائه **قوله** لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر قيل في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر بالمصدر لان قولها طلقي مختصر من اطلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به هو التطليق فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق والثاني ان قوله مختصرة من طلب الفعل لا يخلو اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول فهو مم لا يجوز ان يكون وضعه من غير ان يخطر بباله الاختصار او عدمه وهو الاظهر في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطليق بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت وضعا مختصرا ومعناه ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك فعل كذا والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى سيان لا مزية لاحدهما على الآخر الا ان المختصر مختصر لذلك المطول اذ الاختصار تقليل الحروف مع تأدية المعنى بكليته والا لما كان اختصارا لا اختصارا ثم وبين الفرد والعدد تناف قيل كل عدد مركب من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزءا لان الشيء لا يتركب مع منافيه والجواب ان كون الجزء فردا انما هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ما صدق عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد شيئا لا الها والكمالية عرضية على ما عرف **قوله** لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب وكل ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد ~~يثبت ان معنى المختصر وهو لفظ الامر فرد لا يصدق~~ على شيء من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد يثبت ان معنى المختصر وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار وهو المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتنبه **قوله** وللقائل ان يقول الخ هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا الترديد ليس بحاصر لاخلائه من المحتملات بل يجعل سندا للمنع وهو المراد في عدم اشعار الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة جزءا من الموضوع له لا يستلزم

عدم

عدم الوحدة وانما ملحوظة له فيه لا على جهة كونها جزءا له لان معنى التوحيد مراعاة وملحوظا في وضع الفاظ المعاني الوحدان وان لم يعتبر جزءا لما وضعت له الفاظ الوحدان وانما كانت الوحدان وحدانا وما صح وضعها بها على ان ليس الكلام فيما كان كذا لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل وفاق على ما تقرر وانما الكلام في المجرد وبهذا ايد منع قول القائل بل لا نم ان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتباري فهو غلط اذ لا تعلق باحتمال العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب **قوله** ولكن لا نم ان ذلك اي كون العبد فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد **قوله** هذا جواب سؤال الخ ويحتمل ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهو قوله معنى التوحيد مراعى فقيل لو كان مراعى وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان لا يتكرر شيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحيد مراعى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر **قوله** او الوصف الذي هو علة ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يفرغ عن وجود المأمور به اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو باطل بالاجماع **قوله** فلا يكون متأخرا فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا **قوله** قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب ثم يكون تكرار وجوب الاداء بالضرورة بتكرار السبب لا بالامر وفيه نظر فان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرار العلة يستلزم تكرر المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالته بالضرورة فقال المخالف قد ثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وثبوت كل منهما بغير ما يثبت به الآخر **قوله** فان قلت هذا مشكل الخ حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولعبده انت حر لسوادك لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن ملكه من العبيد السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا وافعلوا كذا لكذا تكرر المأمور به ما تكرر ذلك الشيء

ثم ثبوتهما بشيء واحد وقلنا بل ثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما صح

ومحصل الجواب هو كون الشارع ان الشارع او المكلف عبدا ممكنا لان هذا من باب التشريع وهو من الشارع دون العبد المكلف **قوله** وعندك فتى اما هذا مما يلتحق بتنويع قوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك تتميما للتنويع واظهارا لثمرة الخلاف ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء العلة للمعلول **قوله** وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة ولو فوضت الثنتين لا يقع عنده الا واحدة **قوله** وكذا عند من قال موجبه التكرار قلت وكذا عند المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يفيده قياسا ومن نفاه عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين **قوله** لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقة اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان تقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره بعض الشراح وهو مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما وقعت المرأة نواه الزوج او لم ينوه لان موجب اللفظ يقتصر على عزيمة اللافظ **قوله** في المتن وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهره غير مستقيم محتاج الى تاويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في **قوله** لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى اللفظ وح لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية لان ذلك مستفاد من عدد دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد على انا لا نم ان كل اسم الفاعل يدل على المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل علما كحارث وقاسم لا يدل على المصدر وتاويله وكذا اي وكالامر اسم الفاعل الذي دل على المصدر ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثل عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد السارق **قوله** كقوله تعالى من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه ابو داود والدارقطني من حديث جابر والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب **قوله** وصيغة الجمع الخ يعني في حمل الايدي على اليد ابطال لصيغة الجمع لان لهما يمينين

اي للسارق يمين وللسارقة يمين لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة **قوله** وذلك جرى الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق الايدي فهو من تتمة الالزام **قوله** حتى لا يراد باية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الا سرقة واحدة لان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد ففي السارق والسارقة الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا اما كون اليمين محلا تعينت بالسنة فلما اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن عائشة رضي في شان المخزومية وفيه فامر النبي عم بقطع يمينها واما تعينها بالسنة فعلا فرواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رضي وفيه ان النبي عم قطع يمين السارق من الزند **قوله** فلم يبق اليسرى مرادة من الاية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع والسنة فظهر ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتى يحدث توبة **قوله** ولم يتكرر القطع جواب سؤال بان يقال يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك وتوجيه الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكمه يتكرر بتكرره لان محل استيفائه وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف اية السرقة فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين **قوله** والجواب عن ان في الجوارح فرق الخرفي بشيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى النسخ والشارح اجاب عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي استدل به الخصم وتوجيه الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان علي رض لا يزيد على ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتى به قال اني لاستحي ان ادعه لا يتطهر للصلوة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب الى ابن عباس يسأله فكتب اليه علي رضي مثل قوله ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رض استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي وقد جاء متابعة الصحابة رضي في ذلك فجمهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدي اليه الراي وقراءة ابن مسعود مشهورة

يجوز تقييد المطلق بها على ان النقض لو كان باقيا على عمومه لنقض بقطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون
الرجل لانه مع بقاء النقض لا يجوز العدول الى غيره بخلاف الاجماع والتمسك بالالزام في مقام الاستدلال
غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نم ان في حمل الايدي على ايمان السراق والسارقات ابطال
صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين وهما جزآن
منهما تكون بصيغة الجمع ومنه قوله فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب مما اضيف اليه فهي
صيغة مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لا مجازا كما ظن قوله تقييد المطلق نسخ هذا مع قول
الخصم وذلك يجري مجرى النسخ قوله وهو بالقسمة الاولية نوعان انما قيد بالاولية لما سياتي من ان
الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو
لا يتنوع الى النوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب
الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف
مضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفعل الواجب قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود لان التسليم
في الافعال والاعراض ايجادها والاعيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها
بايجاده اياها على الوجه المعتبر لان تسليم كل شيء بحسبه مع ان الافعال الشرعية حكم الجواهر فيجري فيها
التسليم حقيقة كما في الاعيان فلا مجاز في التعريف وان كان مجازا لغويا في التعريف دون التجريد مع انه
مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح قوله خرج القضاء لانه مثل الواجب
ان المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت به عوضا عن الفائت فيكون القضاء
تسليم مثل الواجب به قوله في المتن بالامر احترز به عن رد السلام والصبي العاقل واداء الصوم في
السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منها اداء
وليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان المراد تعريف الاداء الذي هو موجب لا
الاداء مطلقا قوله فان قلت تسليم الافعال الخ هذا السؤال والجواب مستغنى عنهما بما تقدم
من قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وانما كان محتاجا لو لم يذكر تفسير التسليم
قبل فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الخ هذا السؤال مستدرك ايضا لانه ذكر قريبا
ان المراد من عين الواجب افعال الجوارح الاماكن الذمة وهو نفس الوجوب وانه سقط ما قيل كيف
يمكن تسليم نفس الوجوب الى آخره اذ هذا السؤال هو ذلك القيل الا فقط بعينه لانه وارد على ان
المراد بعين الواجب نفس الوجوب اي شغل الذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب ... وعبارته فان قيل

كيف

كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون
تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل
الصلوة الذي يحصل به فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم واما الوصف اي شغل الذمة في حصل بالسبب
لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبل ما يغني عنه قوله زاد صاحب
المنتخب قيدا آخر الخ اعلم ان ما قاله المص من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته تسليم نفس الواجب
بالامر وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه قيل والتعريفات متقاربة
لان النفس هو العين والواجب مستلزم لسببه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم هو الدفع
الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كبير لان المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح
لا في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الائمة الوجوب اي شغل الذمة لانه هو الثابت بالسبب وهو يرد
سؤال صاحب الكشف المتقدم على تعريف شمس الائمة قوله لا احتياج الى هذا القيد الخ مسلم لكن ليس من الواجب
ان يكون لكل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع
قوله لان الحكم ورد به اي بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
وهو في تسليم اعيانها الى اربابها قوله ولان معنى التسليم الخ حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق
المدفوع لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا تحصل بدونه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق
قوله كالزكاة والكفارات والمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر مع انه
ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت من العبادات بل هما
من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت خلافا للشافعي قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص
الامر بالوجوب الخ اعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب
الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على الترك او
مساويا له ليدخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم
او الراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن ان يعتبر تعريف المص عاما بالنسبة الى كل من الاقوال فيحمل
الواجب على الثابت نقض لطرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال
فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذ دل عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر
حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب للامر كما ذكره صاحب الكشف ولكن كمنا

ولئن سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا قوله فيدخل فيه النفل لانه تسليم عين ما ندب اليه تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع قوله في الثاني وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء المغمى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم والناسي تسليم مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذي هو موجب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تقديري وعرف شمس الائمة القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان متلازمان اذ الاسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم مثل الواجب بدون الاسقاط وذكر العندية والحقية تصريح باللازم قوله لكونه واجبا عليه بالشروع يعني فلا يرد على تعريف القضاء لصدق التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب والاوجه ان يأول الواجب هنا بالثابت لئلا يرد اطلاقهم القضاء على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لا معه على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر الجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يجبان مع كونهما نفلا على الصحيح قوله فلا احتياج الى هذا القيد اي لكونه معلوما مما ذكره فقد صرح بلزوم اداء المثل المسقط الكامل بلا شك لان المثل بهذا المعنى انما يكون حقا للمأمور صادرا منه عنده شرعا ودراهم الغير لا يكون مثلا على ما عرف من التعريف المثل ههنا فلا يرد عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى قوله كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اي قضاه لان حقيقة الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج واحدهما غير الآخر فلا يكون عينه قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين قوله وهو من كلام المصنف اي السند ذلك اي المصنف لئلا يتوهم انه من كلام فخر الاسلام لان المنار مختصر فخر الاسلام الا ان النسفي رحمه زاد اشياء اخر هذا منها فنبه الشارح عليه ههنا لانه يغاير فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه قوله متعلق بالقسمين هذا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما حيث قالا استعمال القضاء في الاداء مجاز لما فيه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه من التسليم وكانهما نظرا الى العرف الشرعي فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلا

كلاميه

مجازا شرعيا في غير ما اختص به واما بحسب اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل واليه يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيد الا ان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب بعينه فقوله مقيدا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجاز ولعل الاخر فمطلق لا احتياج الى القرينة في كونه حقيقة هذا ولما لم يذكر المصنف الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لنقصان في الاول لان هذا التقسيم الواجب بالاول وهي ليست كذلك بل هي بمنزلة الجابرة للاول كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخلة في قسم الاداء قوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء اتفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد قوله كما قال عم من فاته صوم يوم من رمضان الحديث رواه البخاري وابو داود والترمذي من حديث ابي هريرة رض قوله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لما صحت تسميته قضاء حقيقة قلنا صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء قوله واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوت قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم السقوط من قبل من هو له فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في حق ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت

والى عدم الثواب ان لم يتعد ويبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لعذره عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له فى وقت آخر ويأثم فى النهايات والا كان حقا وعقلا فى ذكم الاثم شرعا وان لم يأثم فى حق احتراز الفضيلة فان قيل لا نم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة من وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون ذلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع الوقت التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل ان يقول يشكل على قولكم القضاء صرف ما له الى ما عليه ما اذا ترك الفاتحة او السورة فى الاولين فانكم قلتم لا يقضى الفاتحة فى الاخريين لانها شرعت فيهما حقا له فيهما ويمكن ان يجاب بانه على رواية الحسن عن ابى حنيفة رح قراءة الفاتحة واجبة فى الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا فى الاخريين حتى لو قرأها فى الاخريين ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فلك صرفها الى ما عليه بقى ههنا شيء وهو ان قول الشارح رحمه الله اوجب قضاء الصلوة الخ يوهم ان القضاء بنص جديد وسيأتى هذا والجواب عنه قريبا فى الشرح **قوله** ثبت بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها الحديث اخرجه البخارى ومسلم بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطنى والبيهقى من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليعد التى صلى مع الامام وصحح الدارقطنى انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره **قوله** فيترك القياس به والمراد بالقياس المعنى الذى ذكره ان ثبت بقوله على هذا ينبغى ان يقضى الصوم والنفل دون الناسى والنائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغى ان لا يقضى المتعمد اى فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث **قوله** ثم الخ تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء الصلوة الخ **قوله** لانه اى الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الالحاق لان شرطه معقولية حكم الاصل **قوله** الحق به المنذورات المعينة يعنى لما ثبت وجوب القضاء فى الصوم والصلوة بنص معقول المعنى تعدى الحكم منهما الى ما لا نص فيه كالمنذورات المعينة من الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع

ان

ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها **قوله** وغير واجب عندهم اى عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء يجب بنص جديد **قوله** وفيها اى وفى مسئلة النذر يظهر فائدة الخلاف بين الفريقين **قوله** بمرض او غيره اى بامر سماوى بان جن فى الشهر المنذور صومه او اغمى عليه فى اليوم المنذور فيه الصلوة **قوله** وهو عندهم نص مقصود لانه اذا فوته فقد التزمه ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا **قوله** قال ابو اليسر الخ ذكر ابو اليسر فى اصوله انه لو نذر بصوم او صلوة فى يوم معين ولم يف يجب القضاء بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت وكذا ذكر شمس الائمة فى انه لا يظهر فائدة الخلاف فى الاحكام وانما يظهر فى التخريج فمن قال بالامر الجديد قال انه بالتفويت ومن قال بالاول قال انه النذر قياسا على الصوم والصلوة قيل فيه نظر لان النصين الواردين فى القضاء ليس فيهما ب[بل] ما لبيان ان الواجب لم يسقط كما سيأتى فلا يصح تخريج وجوب القضاء فى المنذورات المعينة بالقياس على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم والصلوة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت البقاء وعدم السقوط فيما عداه من الواجبات الموقتة باسبابها الاول قياسا عليه عدم سقوطها بعد خروج وقتها بجامع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخريج فتامل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين الخ هو كلام ظاهر وسيأتى الجواب عنه لكن قال الاتقانى فى التبيين الاصح القول الاول يعنى قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح رح عنه ذكره فى موضع آخر ولا يقال فيحصل التنافى بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح **قوله** ولقائل ان الخ يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول لان المماثلة تكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الآخر فلا يكون الاداء مثل القضاء مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول فال[قال] البداية المماثلة انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد لا تثبت المماثلة وفيه نظر **قوله** قلت ما صلى فى الفصل الاول الخ لا خفاء فى قوة السؤال من حيث ان المعتبر فى القضاء حال الاداء واجيب بان السبب فى حق الاداء العقد فى الفصلين موجب للقيام والركوع والسجود الا ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء فكذا فى القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضاء يحكى الاداء فيرد الاشكال اذا وجب القضاء فيهما اى فى الصلوة والصوم اذ فى النائم والساهى بالنص اى غير نص الاداء وقضاء ما فات منهما عداهما بالقياس عليهما كان وجوب

القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه دليلا لكم عليكم **قوله** وبهذا الطلب توزيع ما وجب بالامر فيه بحث لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا للواقفين لان معنى النص الجديد عندهم انه الطلب التوزيعي ثانيا لان التي تكلف اجراها المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب توزيع الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالاطلاق عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام ببقاء الواجب في ذمة المكلف وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان اذا كان اخراج الوقت عن وقته بعذر على انه لا ثابت سبب قول الواقفين ايضا لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب توزيع ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول الطلب توزيع ما وجب بالسبب قد تعالى لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف وفي الاداء تسليم العين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التوزيع عند المحققين ايضا لكن لم يبق فرق بين القولين فتنبه لذلك **قوله** فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة بهذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيهما بنص جديد مع انه ينافيه **قوله** بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بهذا النص اما في الصوم والصلوة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فبالنذر ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة لا ما تكلس فيكون الواجب في الكل بالسبب السابق لا بنص جديد لكان اولى فان قيل لو ثبت القضاء بالامر لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة والالفات فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يتحقق العصيان الا بالتاخير لاستوائهما قلنا هذا الكلام يتضمن الامر بالمأمور به الموقت امرين اتيانا بالواجب وامرا بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع في الوقت المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم شيء مما ذكرتم **قوله** كما ذهب اليه ابو يوسف اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا واليه ذهب الحسن بن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل على انه وجب بسبب آخر غير السبب الاول **قوله** لانه لا اعتكاف الا بالصوم كما اخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة وانما

وههنا بحث وهو ان المتعارض انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور اما في اعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه في المنذور بقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الاحاديث **قوله** وجاز قضاؤه في رمضان الثاني هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال يقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضاء راسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل **قوله** عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في الرمضان الثاني وما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا الواقفون ومن وافقهم **قوله** بل الى التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا **قوله** لان النذر كان موجبا للصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلوة نذر بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بشرطه **قوله** ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح الخ وعن ابي يوسف يلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا جائز لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى ان يعتكف ليلا لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية **قوله** لكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت واختصاصه بفرضية الصوم من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفي بصوم رمضان لان الشروط يراعى وجودها قصدا كمن نذر بالصلوة وهو متوضئ لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم تثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فيسقط فيبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر كما اذا لم يؤد بتلك الصلوة حتى انتقض وضوؤه يجب عليه وضوء آخر بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب

ای لا الی خلف

الاعتكاف بصوم مقصود لا يتادى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلق او رمضان
الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلوة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر
فكان ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ان يتادى في رمضان
آخر لان الوضوء متى وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب افرادها عن الآخر فاما الصوم
فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة
مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره واما
في الرمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة فتم قوله وحتى انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت اه اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي
قوله وما قلناه اولى اه خاصله ان ما قلناه احوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل
السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط
والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدى بصوم مقصود مخصوص به وانما كان
سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها واتيانها اولى
من تغييرها ونيادتها اولى من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان
موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول الرمضان الثاني وموجب سقوط
النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فقط كان اولى
ان يثبت ما يثبته خوف الموت مع شيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى
الى وجوب المسبب قوله لان الشروع الحق بالعقد اه وكذا قوله كما ان النفل يجب
ميتدا اه لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا ان يقال ان المقصود منه
النظر من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الفضيلة وعدمها المناسب قوله بعد كون المسلم في اجزاء
النا مقص اه قوله يكون اسلم اه يعني اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلوة العصر
ناقصا ولم يؤدها حتى جاء اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان
وجبت ناقصة لانه قد زال ذلك النقصان في اليوم الاول عاد الوجوب الى الكامل
فلم يجز اداؤها الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة الكمال وهذا على قول شمس
الائمة وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اذا

لما

لما وجبت قوله لبقاء احدى العلتين وهي الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى على
شرف الوقت قوله وللقائل ان يقول هذا وارد على النظر يعني على جواز الاعتكاف في صوم القضاء
الا تصال مطلق اداء او قضاء فلذا اجاز فيه قوله فان قلت اه هذا السؤال وارد على قوله فلم
يجز في رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال قوله حدوث صفة الكمال مانع الشرط عن مقتضاه وهذا
في الجملة والاحسن في الجواب على ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط
المحضة هي التي يراعى وجودها لا قصدا قوله فلنا القياس كما دل على وجوب القضاء
بالتفويت دل على وجوبه بالفوت هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد
وتقريره انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا
مع انكم تقولون ان السبب الجديد هو التفويت فما ذا هو السبب الجديد في صورة الفوات كما اذا
حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم التفويت بمنزلة نص دون الفوات فان وجوب
القضاء فيه بالسبب الذي يقولونه ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عندكم من
ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا قوله والاداء انواع ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء
محض واداء شبيه بالقضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق
في حقوق الله تتحقق في حقوق العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة قوله في المتن
كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب الاولى ان يقال في تعريف
الكامل هو ما يؤديه الآن على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء
المشروع بصفته كما امر به والتحقيق ان كل اداء نزل فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل
كما ذكر بعض المحققين قوله في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والعيدين والكسوف
والجماعة في غيرها اي في غير هذه المذكورات نقصان وللقائل ان يقول ورد النهي عن صلوة النفل بجماعة
بالليل في شهر رمضان فلا تعول الجماعة في غيرها مطلق نقصانا ويمكن ان يجاب بان ذلك داخل في
التراويح لانه قيام الليل قوله في المتن والصلوة منفردا اه فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء
بها اكمل لان في تركها يوجب القصور اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة
فكانت داخلة في الامر الذي يثبت به الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك
الفاتحة فتامل قوله والمسبوق منفرد فيما يسبق اه المسبوق منفرد اداء ولا تحريمة لانه

لان تحريمته مبنية على تحريم الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق ادراك اول الصلوة
ليس بشرط وكذا فوات الباقي لان احرامه احرام لم يجز لغيره بناء تحريمته فيفعله في المقصود
دون المنفرد وفعل اللاحق في المقصود دون فعل المسبوق لانه في حكم المقتدي فيما فاته
ولهذا لم يقرأ ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام حكما بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة
ولا اداء قوله وهو اي اللاحق الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كله فالاولى ان يقال هو من
فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلوة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك قوله حيث قال وما
فاتكم فاقضوا رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة رض قوله فلان تسميته قضاء
مجاز الخ قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوي بلفظ اعنى ابو بكر رواية البخاري
وما فاتكم فاتموا فلا يفهم مخالفة التسمية الاصطلاحية لما ترى من المناسبة واعتبار لبلاغة المقابلة
فان قوله فصلوا بمعنى فادوا المقابل له فاقضوا الا ادوا فلو قال فادوا لفات ذلك وحصل من
التكرار ما يتوقع عنه بلاغة من اوتي جوامع الكلم واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة ان الشارح
عم في الاعتبار واذا دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف
فانه افصح الخلق واعرفهم بوجوه المناسبة فلا يستقيم به ح جواب الايراد قوله هذه المسئلة المصورة
في ح فوائد او لو كان هذا اللاحق مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي اربعا
سواء تكلم او لا فرغ الامام او لا لانه مؤد اداء حقيقة فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته
قوله من غير تكلم زاد بعضهم قيدا اخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في
تصور المسئلة وانما يحتاج اليه في محترزات بعض القيود على ما لا يخفى قوله علم من القيد الاول الخ
القيد الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوى الاقامة في موضعها والثالث كون النية
بعد الفراغ والرابع من غير تكلم قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه الى الاربع
للتبعية مع بقاء الوقت وهم قوله ومن الثاني ان الاقامة لابد ان تكون في موضعها ظاهره انه قيد
اتفاقي لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها
فهو لغو فهذا القيد كقولك حبشي اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان تكون للاخراج بل
الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع قوله لان حاله مبطل عزيمته حال كونه في المفازة وعزيمته
هي نية الاقامة قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد
المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير

القضاء قوله ومن الرابع انه اي اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير تبطل صلوته فيصلي اربعا
لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت قوله انه اي اللاحق مؤد حقيقة لوجود
التحريمة في الوقت وقاض شبها اي للفوات عن الامام قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس
ترجيحا بل عملا بالشبهين الخ فيه نظر اذ ليس هنا شبهان بل حقيقة وشبه وعلى تقدير جعل الحقيقة
شبها ايضا فلا يخفى اعتبار الشبهة في عموم التغير اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب
بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء كما ذكر والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبهة القضاء
وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب على ما وجب به الاصل وهو
وهو الاداء مع الامام فلم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل
قوله وكذا يكون الاداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار الشرع الخ هذا اذا كان كاملا حكما
بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة فالاداء الكامل في حقوق العباد نوعان قوله الا ان الشرع
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة كان المقبوض عين ما يتناوله العقد حكما وان كان
غيره حقيقة اذ العقد يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين قوله القاصر
فيهما اداؤه زيفا لانه باصل للنقص دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد انها اذا
هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصل لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة
وقال ابو يوسف يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قوله او دين مستغرق
فان الاول يغني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحق بهما رقبته اللهم الا ان يقال الدين جناية
ايضا لان الجناية يتناول ما يكسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو
او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم يكن في يد المالك
كذلك قوله ومعنى قصوره انه اي اداء العبد المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا
النظائر الثلاثة بعده والمشتري هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم
عين الواجب واما كونه قاصرا فلكونه اداؤه لا على الوصف الذي وجب اه واما قوله بعد
اما كونه اداء فانما هو تفريع على كونه اداء قاصرا لا لبيان المعنى فافهم قوله يرجع المالك على
الغاصب بالقيمة بلا خلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد قوله والمشتري على البائع
بالثمن يعني يرجع المشتري على البائع بالثمن فيما اذا سلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين
وقتل بها او بيع في الدين اما في الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة

لانتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها
مستحقة في يد البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق
العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع
المشتري بكل الثمن بل بنقصان العين بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما
بين القيمتين من الثمن واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا
فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء في حد اجعل كان الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة
الشارح من الحزازة فتنبه لذلك **قوله** ولم يقض لها القاضي ليس نفيا لان للقاضي ان يقضي لها بالقيمة
في الصورة المذكورة واو في الواو للحال اي والحال ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج
العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المراة على القبول
اذا قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا تجبر هي المراة على القبول لان حقها في
القيمة تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك والله اعلم **قوله** لان حكم الشرع الخ دليل
على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات **قوله** يتعلق من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيحل للمالك
ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة **قوله** كلحم الخنزير اي فانه حرام لذاته ولهذا لا يتبدل حرمته اصلا
لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فثبوت ما به للتمثيل **قوله** والمراد من العين الخ هذا يناسب
عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل على ذلك بان العين
هو المجموع المركب الخ وان الشارح غير العبارة حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدل الخ ولكن
لم يغير هنا مناسبة في الجملة **قوله** فبتبدل البعض اي هو المملوكية يتبدل الكل اي وهو العين لان
المركب ينعدم بانعدام جزئه **قوله** وللقائل ان يقول الخ هذا الاشكال اورده في التلويح على ما ذكره
صدر الشريعة وهو ظاهر **قوله** والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر يعني فرق بين كون العين هو مجموع الذات
والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه
اذا قلنا العين هو مجموع الامرين فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التي هي صفة و
يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل تبدل جزئه واما اذا قلنا ان العين هي
الذات بقيد المملوكية فيكون المملوكية قيدا لا جزءا فلا يلزم من تبدلها تبدل الذات لان تغير القيد لا
لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبدل الصفة تبدل الذات فافهم **قوله** وهو ما روي ان
النبي عم الحديث متفق عليه من رواية عائشة رضها وبريرة رض مولاة عائشة وعائشة

من بني تميم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها لما كانت صدقة التطوع ولا تحرم
الا على النبي عم **قوله** فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات فانه عم قد اكل مما تصدق
به على بريرة لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له التناول
منها لحرمة الصدقة عليه **قوله** ولهذا اي لكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد
المتملك ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير ما استحقته المراة بالتسمية بعد القضاء بالقيمة
قوله لان حقها اي المراة **قوله** ولو كان لها اي للقيمة **قوله** لعاد حقها اي المراة اليها اي الى العين
ولم يتغير اي حقها بالقضاء **قوله** قضاء الدين الظاهر ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم **قوله** لان
الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون وصف في الذمة والعين المؤدي مغاير له الا ان الشرع
جعل المؤدي عين ذلك الوصف الواجب في الذمة حكما والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار
الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدي
في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التغاير في الواقع
وما جعل الشارع تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب اداء كامل فاداء العين نحو الاداء
اداء كاملا بخلاف القرض فان المؤدي مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة
لان رد المقبوض ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدي مثلا واما
يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في
في الذمة كما كان دينا في ذمة المديون فتتقاصان ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت
في ذمة ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على
نفس المال المؤدي وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام
وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتاديته اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق
آخر في قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصة
قوله قلت قضاء الدين الظاهر ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم **قوله** وللقائل ان يقول
كان ينبغي ان يكون قضاء القرض شبيها بالاداء الخ اجيب بان حقيقة القرض وهو تسليط المالك
المستقرض ما قطعه له من ماله استهلاكا مضمونا بالمثل فما غير قابل للتوقيت ياتي ذلك
لان العارية هي تمليك المنافع بغير عوض تمليكا لا يقتضي ضمان ما تلف من العين حالة
الاستعمال ولا يابى قبول التوقيت فلو شاء فيه لها ولا يشتم من المتناقضين هلوك به مسلك

الاخر وانما لم يجر فيه الربوا لانه فضل مال لا يقابله عوض في معارضة مال بمال لانه من باب التبرعات
بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها
فاستدعى تمليك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية
النقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض مسلوكا به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات
بالمنفعة وان اشتمل على تمليك العين تغليبا لجهة المقصود كالعارية لا انه من باب المعاوضات
كالصرف وقد يكون رد المثل فيه رد المثل حقيقة وحكما لما مر فما وقع في الهداية يخالف ما في
كتب الاصول من ان المؤدى في القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة حتى لا يكون اداء بل قضاء
فيكون قضاء محضا لا قضاء حقيقة واداء حكما لانتفاء تحقق العينية فيه حقيقة وحكما فتامل
قوله والقضاء انواع ايضا انواع القضاء سبعة ثلاثة في حقوق الله واربعة في حقوق العباد
وبيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل
معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع كما تتحقق في حقوق الله تتحقق في حقوق العباد
ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل
هذا التقسيم يجري في حقوق الله تع ايضا القضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر
ورد بان الثابت في الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل الا ان الاول اكمل قوله وهو ان تعقل فيه المماثلة اي يدرك العقل مماثلة للفائت قوله
يعني لا يدركه العقل اه يعني لا يدرك العقل مماثلة الفائت لا انه ينفيه ويحكم بعدم مماثلته له لان العقل
منهج الشرع وانهما لا يتناقضان اذ هو من امارات العجز والسفه تع الله عن ذلك علوا كبيرا قوله
والفدية له اي للصوم وكالحج عن الغير بماله قوله اما صورة فظاهر لان الصوم امساك والفدية
اعطاء قوله بالكف اي عن شهوتي البطن والفرج نهارا مع النية والفدية تنقيص المال اذ هي
دفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال قوله قال فخر الاسلام
اه قال فخر الاسلام هذا الخ بالاجماع يعني يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تع يبين الله لكم ان
تضلوا اي ان لا تضلوا او في تقدير الاجماع اقوال فقيل نقلا عنه في مبسوطه باجماع اهل التفسير
وقال المفتي باجماع الفقهاء واما المفسرون فلهم فيه اقاويل وقيل باجماع القائلين بعد نسخه
وقيل بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب
ولا يستفاد بدون حرف لا قوله وقال الامام الزاهدي اه قال الكعبي نسخت هذه الآية بالآية

بالاية بعدها وكذا قال النخعي وكذا روي عن سلمة بن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه
الاية كان من اراد ان يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الاية التي بعدها فنسختها وروى الجماعة عن عطاء انه
سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليس بمنسوخة وهي للشيخ
الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس
مقدم لانه مما لا يقال بالراي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت في نظم كتاب الله تع فجعله
منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم نحو تالله
تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ ويبين الله لكم ان تضلوا وواسي ان تميد بكم ويعضد هذا التفسير
قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا قوله والخبر بمعنى الامر اي ليصم القوم اخر وهو التعليل
لان الصوم مع المسلمين اخف فكان خيرا قوله وخاف اي من ادرك الامام في تكبيرات العيدين ان رفع
الامام راسه لو اشتغل بالتكبيرات قائما فانه يكبر الخ اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما
كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخريج المسئلة من هذا الباب لانه يكون اداء
فقط ويكبر برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والذكر الفائت يقضى قبل فراغ الامام بخلاف
قوله فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبيرة الركوع فهو واجب كذا
في التلويح فمن هذا قبيل محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى
فلا يأتي به اتفاقا وفيه نظر وفي المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه
التأخير الى اخر الصلوة لانه ليس محلا له ويكبر برأي نفسه لانه كالمنفرد والمسبوق انما لا يشتغل فيما
سبق به اولا فيما يمكنه القضاء اخرا تحريا للموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء اخرا لانه لو اخر
يفوته التكبير اصلا فيقضي للحال وان كان يخل استماع القراءة لانه لا يفوت الاستماع اصلا بل
يخل انتهى قوله من غير ان يرفع يديه لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون
سنة لا في محله وان رفع الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك
المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا بادراكها
فلا تكون محلا للتكبير اداء ولا قضاء قوله لان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل
لان الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود قوله فلان مدرك
الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطي للركوع حكم القيام شرعا في المسبوق حتى كان
مدركا للركعة كان محلا للتكبير في حقه فياتي به احتياطا لشبهه الاداء ولهذا لو ادرك الامام

قائم ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول
ولو ركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود القيام فيكبر
في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن وهو الركوع لما هو واجب وفي رواية النوادر يعود
ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكر الكرخي وهو قياس ما لو تذكر في الركوع
انه لم يقنت لا يعود في اظهر الروايتين وفي الاخرى يعود **قوله** وقال ابو يوسف اي في رواية
عنه **قوله** يحتمل ان يكون معلولا بالعجز الخ فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان
كان هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد تأدى والا فلا بأس به لانه يكون برا مبتدأ ماحيا
فليست الفدية جائزة عن الصلوة قطعا ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى كما
قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى
الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة به ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم
منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من
كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التأفيف او غير
معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا
يمكن بالقياس **قوله** اعلم ان قوله اي قول المص في الكشف لا ههنا لانه لم يذكر ذلك في
المتن وانما ذكره في الكشف وكان الاولى ان يقول ولقائل ان يقول التعليل باحتمال العجز
مشكل الخ وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على علية مصدره وقد بني وجوب
الفدية على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذ المراد لا يطيقونه وهو
العجز عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتملا لها والجواب ان تقدير النفي غير متعين في الآية
وان قرئ به للقول بجري القراءة المتواترة على ظاهر اثباتها وان ذلك كان مشروعا
ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع
على ما مر واذا لم يتعين تقدير النفي لا يتعين ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق عليته
واذا لم يتحقق عليته كانت محتملة وهو المط واذا جاء الاحتمال كان الاتيان بما ليس
على العبد اولى واحوط من تركه ما عليه **قوله** كالتصدق بالقيمة هذا الدفع الاستبعاد
وليس بمقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين
او بالقيمة ليس كذلك ولانه يكون قياسا مثليا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدية.

في الصلوة للاحتياط لا بناء على احتمال التعليل نظير التصدق في كونه واجبا للاحتياط بناء على
احتمال اصالته ويجوز ان يكون جواب اشكال آخر وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرف
بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت
وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وما ذاك الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأي
في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجائزا الى فوته
من العبادة لا لكونه مثلا وخلفا عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأي فيما لا يعقل **قوله** بنذر الفقير الخ
انما قيد بالفقير لانه ليس عليه اضحية فاذا نذر بها وجبت واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب لانها
بالشراء مع النية صارت واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب كالشروع في المسبب واما الغني الذي
لم يضح ولم يشتر شاة فيتصدق بثمنها اشتراها او لا لانها واجبة عليها فاذا فاتت وقتها تصدق
بالثمن اخراجا له عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت فانه يصلي الظهر وقول المص في المتن كالتصدق
بالقيمة تحته فرد ان يتهيأ الشارح في جانب الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق
بالقيمة او العين كما قال غيره وبين الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاك **قوله** لانها عبادة مالية
والمشروع المعهود في ذلك التصدق بالعين او القيمة كما في سائر التصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب
بجنسها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع البعض فاحتمل
ان يكون الاصل هو التصدق بالعين الآن الشارع نقل قربة التصدق الى التضحية وهو نقصان في
المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة الدم وازالة التمول عند ابي يوسف حتى اذا ضحى الموهوب
له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد **قوله** ليزول ما فيها اي ما في العين وهو الشاة مثلا
قوله من اوساخ الذنوب والآثام لان مال التصدق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه آلة
لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة على بني هاشم وعلى من تعلق به نسبا وهذا لان المال لما صار
آلة لسقوط الواجب تسري اليه الذنوب والى هذا الاشارة بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
فنقل الشرع القربة الى التضحية لتزول الآثام بالدماء والنجاسة ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا لضيافة
الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم يتنجس لان القربة تحل الاوساخ والذنوب كالماء
المستعمل فانه يصير باقامة القربة **قوله** لكن سقط ذلك الاحتمال وهو التصدق بالعين
لانه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة المنصوص **قوله** علمنا بالاصل اي المحتمل وهو التصدق
بالعين **قوله** واذا جاء العام القابل الخ يعني اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق

بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية حقا له فعرفنا
ان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعاد الحكم الى
الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية قوله لم تبطل بالشك
لانه لما دار بين ان يكون اصلا لا تبطل بالقدرة على الاراقة وبين ان لا يكون اصلا فتبطل بها
وقد حكم بها بكونه اصلا فلا تبطل بالشك كما ان الاراقة في الوقت لما احتملت ان يكون اصلا وان لا
يكون لاحتمال اصالة التصدق فلا يبطل بالشك لكونها منصوصا عليها قوله فلا يمكن اعتباره في
مقابلة المنصوص ولا بعد فواته قوله قلت لا نسلم لزوم النسخ الخ اجيب ايضا بان الانتقال من التصدق
الى الاراقة بعارض الضيافة فلا يمتنع بقاء احتمال اصالة التصدق قوله ولو اخر المص قوله هو
اي بيع عن قوله او بالقيمة لكان انسب وجه كونه انسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي في
الاعيان المضمونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابراء عن الضمان والكفالة
حال قيام العين مع انهما غير جائز من عين العين فاذا كان تاخير قوله ونوات بيع عن قوله وبالقيمة
انسب ولعل المص اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة
رد العين واداء المثل او القيمة مخلص فيكون الانسب ذكره وهو اي بيع عقيب قوله بالمثل قوله
بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان احكام الشرع تارة يوافقها العقل بمعنى انه يدركها وتارة
لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل بعلة قوله واحتمل القصاص فان لم
يحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العين بان قورت
او انخسفت لا ان كانت قائمة وذهب ضوؤها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن
وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة تجب الدية لا القصاص قوله
لان جهالته في الوصف وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد
جنس بخلاف ما لو قال على حر فوق فان الجهالة تكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى قوله كتسمية
ثوب او دابة تمثيل للجهالة فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة في جنس الثوب
اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة تشمل الفرس والحمار والبرذون والبغل قوله فتحمل
فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال فلا
فلا يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتداة فلا يجري فيه المنازعة عادة بل يجري
فيه المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف باختلاف

الوصف

الوصف فجهالته توقع في المنازعة قوله فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مراجحا للمسمى ويعتبر مقدما
على العبد حتى كان العبد خلفا عنها قوله حتى يجبر بالدفع لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولهم مرض
فلان حتى لا يرجونه قوله واما لا يجبر الزوج الخ جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان تتعين
القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف
فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر سيدا بعينه لان العلم يثبت القدرة على التسليم وبالنظر
الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب
بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج فايهما ادى يجبر المراة على القبول قوله لان تسليم المسمى لا يمكن
الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية على تسمية شيء معلوم ابتداء اتفاقا بخلافها اذا كانت
مسماة في العقد فان ثبوتها اذن يكون قصديا وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين
فتكون مفسدة كما لو قال على عبد او دراهم وكم من شيء يغتفر ضمنا لا قصدا قوله قيدنا
محل بالعقود الثلاثة يعني بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا
وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المص فكيف يصح اضافة الى النفس
ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب واي حاصل ان القطع والقتل اما ان يصدرا
عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدا او احدهما
عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده قوله فهما جنايتان
سواء صدرا من شخص او شخصين الخ ففي العمدين القصاص فيهما وفي الخطائين الدية
وفي المختلف الدية في الخطاء والقصاص في العمد فان كان القطع خطاء والقتل عمدا
ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص وان كان بالعكس ففي اليد القصاص
وفي النفس الدية قوله وكذا الخ اي يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل
من شخص آخر فانه يتنقض منهما وهذا محترز القيد الاول قوله او من شخص واحد لكن
احدهما خطاء والآخر عمد او يجب في العمد القصاص وفي الخطاء الدية كما ذكرناه وهذا
محترز قيد العمد قوله واما اذا كانا خطائين وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفي فيهما
دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل ان ههنا ستة مسائل عند
اتحاد الجاني وستة عند تعدده فلا تداخل الا في الخطائين فانهما يتداخلان فيجب
دية واحدة ان لم يتخلل برء وان تخلل فلا تداخل فيجب في اليد النصف وفي النفس الدية

الكاملة قوله لهما ان القطع آه قطع الجاني يد المجني عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم السراية
الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا لا قطعا وحقيق القتل ههنا موجب القطع وهو عدم السراية
الى القتل فدخل موجبه في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة الشارح حزازة والاولى
عود الضمير في افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور قول الامام فتامل قوله لان الخطاء موضوع عنا يعني
ان صورة القتل والاثم في الخطاء موضوعان عنا من الشارع كرامة منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد
برفع الخطاء رفع الحكم مرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة ليست من
قبيل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة على عين
ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظ فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردنا استطرادا من حيث انها
دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل قوله الا يوم الخصومة استثناء
عن قوله لا نضمن قوله لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها لان القيمة مثل قاصر
والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير
المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء قوله وعند ابي يوسف آه حاصله انه قاس ما له مثل
على ما لا مثل له وهو قياس مع الفرق كما في الشرح قوله وعند محمد يوم الانقطاع لان القاصر
لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع قوله
قيد بالاتلاف الى اخره حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور
بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب عندنا الا
بالتعدي او بالمنع بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور
الازالة في الزوائد لحصولها في يد الغاصب فكذا المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا
فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وتحقق ذلك في الزوائد
فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين وان الخلاف في الاتلاف فبناء
على الاصل الذي سنذكره على اثبات اليد وازالتها ولقائل ان يقول لا نم ان تقييده بالاتلاف
احترازا عن غصب المنافع بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا
بالاستيفاء او حكميا بالتعطيل ولا نم عدم ابتنائها على الاصل المفرع عليه ذلك الذي
لم يذكره المص وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص كما سنذكره قريبا فتامل في
مقامه قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرض والعين جوهر باق وغير الباقي

غير متقوم ~~فالمنفعة غير متقومة~~ والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم
فالمنفعة غير متقومة فلا يكون مثلا للمتقوم وما لا يكون مثلا لشيء لا يقضى به الا بنص ولا نص في ذلك
فلا قضاء وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض
وكل من المقدمتين مم ولئن سلم فانعدام الاعيان في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها مع انهم
جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان يخص الحكم ببقاء
الاعراض المتغيرة كالمنافع وايضا للخصم ان يقول التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة
الى المنافع اذ بها اقامة المنافع وبتعقيبه الجوارح لا بنفس الاموال قوله والمالية للشيء عبارة عن
صيانته الخ جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نسلم انها اموال لان مالية الشيء بالتمول وهو عبارة
عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع باتلافها لان مثل الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا يبقى
وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون متمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار
قيام العين مقامها على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها
واما تقومها في عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص بدليل وقوعها
في بعضها غير مقابلة بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد قوله قلنا هذا احراز ضمني الخ جواب
تسليمي وكان الاولى المنع ثم التسليم بان يقول لا نم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز
للشيء انما تثبت بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا يبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه
الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب
لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة
للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمني اعتبار في اثبات صفة التقوم وهو
مم فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون
مثلا للمتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المنفعة والمنفعة مماثلة فيضمن
احدهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد يؤجر باجرة
واحدة لا تضمن منفعة احدى الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا
ان الغصب والاتلاف لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه
غصب او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهو
انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل يتاخر الى الاخرة //

ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرًا في حق المتلف فيبطل حقه عنها اصلا فكان
ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف
اموال الناس لانا قد اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف
فانه لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة قوله في المأتين لا يضمن بقتل القاتل هذا من اضافة
المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الا ان يقتل القاتل ويجوز ان يراد مبنيا للمفعول والنائب
عن الفاعل ضمير القود والوضع قوله ويضمن عندك فقي اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل
لا يضمن الدية كما هو مذهبنا قوله فلا يكون مالا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول اما
اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البزازي
رح فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا
قال الاسبيجابي رح والحاكم الشهيد في كافيه قوله وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف
القياس فقد تقدم ان المراد بالقياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال فيه انه على خلاف القياس
قوله حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة
او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ولك ان تقول لا نم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن المنافع الخ متضمن
لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لقربه قوله والزائل حين الشهادة اي كملك اليمين فانه متقوم ثبوتا
وسقوطا وزوالا اي اذا شهد شاهدان على السيد بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان
القيمة وكذا ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز اخذه بلا بدل بخلاف ملك النكاح
حيث لا ينفك عن البدل قوله ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر
بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال
خلق له لاقامة المصالح فلا يتماثلان قوله وما يتملك مجانا لا يعظم فتقوم البضع صيانة
عن ان يتملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس لحصول النسل منه قوله واما عند الزوال
فلا يتقوم البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لانه شريف فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط
فنفسه شرف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال
اذ لم يجب الا بهذا الغرض وهو حاصل ههنا بدونه قوله وبهذا صح ازالته الخ فيثبت ان ملك
النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم اي التقوم للمملوك وهو المحل فلا يلزم من تقومه
تقوم الملك قوله ويصح بدل الخلع بدلا لانه ليس بمال يعني فيكون تسميته بدلا مجازا قوله ولو خالع

ابنته

ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق فلا يلزم عليها المال اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها
كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا متقوم وهو البضع لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب
لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه
بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق
ولا يجب شيء وجه غير الاصح ان الاب لما لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت فيتوقف
على قبولها كالكبيرة اذا خلع عنها الاجنبي قوله لان ضمانه باعتبار الاتلاف على الملك المتقوم الخ هكذا
اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه اذا كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان
كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة فبطل
دليلكم ان كل ما لا يتوقف الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار
المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال بعد بيان عدم تقوم ملك
النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام قوله لانهما لو رجعا
قبل الدخول يضمنان نصف المهر انما قال ذلك دفعا لما قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما
ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر اذا رجعا بعد الرجوع واللازم منتف فالملزوم
مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته مهر المثل او المتعة كلا وبهذا
القدر يكفي جوابا عن النقض قوله لانهما الزماه ذلك النصف الخ حاصله ان عود المعقود عليه
بوقوع الفرقة قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت
والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها فلما اضافا الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق منعا
العلة المسقطة من العمل في النصف فكانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه
بعد فوات تسليم البضع فيكونا بمنزلة الغاصبين في حقه واعترض بان الابن اذا اكره امراة
ابيه حتى زنا بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة
اليها وذلك يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت يده عنه وفيه
نظر لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما منعها
الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة وهو عندهم
لا يجوز وسيجيء توجيه الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى قوله فاشبه الغصب
فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة فقد وجد اثبات يدها

جواب يقال ح

على ذلك النصف وازالة يده عنه **قوله** لا بد للمأمور به اي من قبل الشارع رح لان الامر لا من قبله لا يستلزم
صفة الحسن للمأمور به لجواز ان يأمر بما هو قبيح لان قول القائل اسرق مثلا على سبيل الالزام امر صحيح
لغة وليس بمقيد لحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والمنهي فعلم بهذا ان حسن المأمور به لا لاجل كونه
مأمورا به من قبل الشارع رح فثبوت الحسن له من هذه الحيثية **قوله** من صفة الحسن الاضافة بيانية من قبيل
باب ساج وخاتم حديد اي من صفة هي الحسن والاتيان بالصفة للمبالغة واللام للعهد الذهني اي الحسن
المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا لا يقال
يلزم من حسن المأمور به قيام العرض بالعرض وهو محال لانا نقول هو صفة اضافية لا معنى قائم بالذات
الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر **قوله** ضرورة ان الامر حكيم هو
فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق على العلم بالاشياء على ما هي عليه وعلى
الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغي وعلى ما منعها عن الخروج عما يراد بها بحيث
لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اي حاكم وقاض عدل او عالم احاط
علمه بكل المعلومات او بمعنى مفعول اي محكم ومتقن للامور كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى
الضرورة هنا اللزوم وعدم الانفكاك فيتحصل المعنى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها
عنه يحال لحكيم حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكمة الامر بالقبيح والنهي عن الجميل لا الذي
هو بمعنى كونه ملائما للطبع كالحلو ولا الذي بمعنى كونه كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي
اتفاقا **قوله** اعلم ان الحسن الخ تحرير لمحل النزاع كما هو الواجب في المناظرة فنقول الحسن والقبح
يطلقان على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح
وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم او الثواب
او العقاب شرعا نص الشارع رح عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا
متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث **قوله** واما بالتفسير
الثالث فقد اختلف فيه اه اعلم ان العلماء اختلفوا في ان حسن المأمور به بهذا التفسير
من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل
عليه ومعرف له ذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن الاشعري وجماعة
وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب اخرون الى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة
من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان

للعقل

للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه
في العقل وموجبا لما يعرف به **قوله** وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل وفي مذهب المعتزلة تفصيل
فانهم قالوا الحسن للافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول
ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شهر شوال لان الحاكم لا سبيل للعقل اليه **قوله** وعندنا الحاكم بهما هو الله تع لا يقال
هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب
ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تع علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي عم
وقبح الكذب الضار او مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا
يعرفان الا بالنبي عم والكتاب كاكثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة
في حسن الافعال التي يدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما يحصل بخلق الله تع
والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان كثيرا مما حكم الله تع بحسنه وقبحه ولم يطلع العقل
عليه قبل اطلاع الله تع له عليه بتبليغ رسله او اظهار وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تع
اطلعه عليه وخلقه له بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تع على ما جرت به عادته من ان يخلق له العقل
بغير كسب في البعض وبان يهدي به الله تع الى ترتيب المقدمات ترتيبا صحيحا ثم يخلق له العلم بذلك
المعلوم عقيب ذلك الترتيب **قوله** وامر به اي بذلك القبيح الخ كالقتل قصاصا وسائر الحدود
فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدول فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر
بها بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تع بل كل افعاله
حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق **قوله** فنقول الحسن لذاته الخ الانسب
ذكر هذا التفصيل عند قول المص ره واما ان يكون لعينه **قوله** كالايمان والصلوة فانه متى تعقل ان
العبادة فعل يخالف لهوى النفس مطلوب لرضى الله تع يعقل حسنها سواء ورد بها امر او لم يرد
للزوم ثبوت الحسن لماهيته بهذا المفهوم عقلا ولا التفات الى المكابرة **قوله** ونوع منه الخ المناسب
ان يقول واما ان يكون الخ لمقابلة اما الشارح رح بقوله وحاصله هذا ان الحسن لعينه نوعان
نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع
يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالامر بالايمان والصلوة والزكوة والحج والوضوء

مطلب الفرق بين المعتزلة واهل السنة

ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما
عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى فيجتمعان في مثل الايمان
بان امن بعد ما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور لانه لا يحتاج في تحقق حسنه
اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا امن من غير ان يؤمر به
ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه
حسن لغيره لكونه اتيانا بالمأمور به فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن
لذاته داخل في هذا الآتي قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول بل حسنه لعينه
لكونه اتيانا بالمأمور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا
بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتان الحسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد
بالحسن لذاته في القسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه العيني بواسطة او بلا
واسطة قوله وبهذا اي بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان بالمأمور به
لاجل كونه مأمورا به يندفع الخ قوله وعلى هذا اي كون النوعين من الحسن لعينه يجتمعان
باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم امتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك قوله كالوضوء
المنوي فانه حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة قوله
والمراد بالمأمور به الخ جواب سؤال بان يقال المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو اتيان
هذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه في معنى الاتيان بالمأمور به و
الاتيان هو نفس المأمور به والاتيان وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقوفة فاراد بالمأمور به اي حاصل بالمصدر
اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فافهم قوله وبحث الحسن والقبح طويل
واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح قوله وهو اي ما يكون حسنا لعينه اي لعين ذاته
لا لورود الامر به وهذا اراد في صح بسبب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع اذ ليس
منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن والا لما كان حسنا لغيره لان ما
بالذات لا يتخلف وسنوضح ذلك قوله ان ما لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به قوله
كذا قال بعض الشراح المراد به منصور القاآني شارح المغني وقال عقيب النظر المذكور اللهم الا
ان يقال انما ينقسم الحسن ثلاثة اقسام بالنسبة الى ما يحتمل السقوط اما ان يكون مشابها

او غير مشابه وما قاله الشارح من الجواب ظاهر قوله او يكون ملحقا بعينه اي بما حسن لعينه
انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن لمعنى في غيره لقوة ما بالايمان وتقدمه على ما بالفرع
ان ارتفاع الوسائط غير هذا القسم مخصوص لعبد الله تقديرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره
اصلا قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون نعتيا لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنه
لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل
يستقل بادراك حسنه خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمله السقوط والحاصل
من التمهيد المذكور في المتن بالحقيقة ثلاثة اقسام باعتبار السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال
اقسام لانه انما يكون تقسيمها بالحسن لمعنى في غيره اولا والرابع اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وما
يقبل السقوط اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا واعلم ان الاقسام العقلية في
السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا او يحتملهما او يحتمل سقوط
الوصف دون الاصل او يحتمل سقوط الاصل دون الوصف فقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل
اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا وهكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا
فقط قوله كالتصديق التصديق هو الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها اي نسبة
الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم
يكن ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح ذلك باعتبار اشتماله على الاقرار وصرف القوة
وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوهما ولك ان تقول ايراد الايمان في نظائر هذا
النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه
الدعوة وهو في بيان الحسن الذي يثبت للمأمور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا لم يذكره القاضي
الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله لا يقبل السقوط يأباه والجواب انه عنده
بالسمع لما ذكر ولا نسلم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل
له حكم يحتمل الوجود والعدم وليس كذلك قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا المراد بالاصل هو
الاعتقاد وبالوصف الحسن قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار فان اصله

التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدّله بضدّه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان
اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدّله بغيره في وقت
يتمكن من اظهاره عدّ كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على
ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن به فتبديله دليل على
تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا
له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في
احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان تمسكا
بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية
ففي حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حالة الاضطرار
تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار قوله وبصفاته احترز به عمن اقر
بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون ايمانا معتبرا الذا قالوا وفيه شيء
بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن ثم قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين وامثال ذلك
مشكل قوله ووصفه وهو الحسن غير ساقط اما قال المحقق ومع احتمال الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط
ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر حتى
قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط
حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه
شهيدا ابقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل نفي ذلك
حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا ابقاء على بقاء حرمته
اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولا نسلم ان عدم الوجوب ليس مستلزم العدم الثابت في ضمنه
لان انتفاء المتضمن يوجب انتفاء المتضمن قوله ومباح فيه اشكال وهو انه ينافي ما سياتي
في الشرح والمتن من ان المتمكن على اجراء كلمة الكفر يباح له ذلك مع قيام المحرمة ولا يلزم من
سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها والمراد
من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا قوله في المتن والصلوة
اي في الاوقات الكاملة قوله تدل على تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها اجمع خصلة من خصال الدين

على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى في نفسه واحتمال السقوط الا انها في الدلالة
على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلوة فان عدمها ليس دليلا
على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى
مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي مختصة بشريعتنا حتى
لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد
وهو الاكراه والصلوة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض والنفاس والمرض المفرط قوله
لكنها تقبل السقوط اي لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقطت لم تكن
موجودة لانا نقول هذا اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك قوله الصلوة في الاوقات
المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة للتعظيم واصلها وهو التكليف
وهو غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات لنقصانها وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا الا ان
القضاء اسقطه الشارع فيها عن المكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ان كان
ساقطة لما صحت وانما صحت الغائبة في الارض المغصوبة مع وجود النقصان بالكراهة لان اتصال
الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب
والمكان ظرف ونقصان الظرف نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع
الجواز والمكان لم يدخل فلا ينتقص المامور به بنقصانه قوله اذ النفس ليست بجانية في صفتها
الخ فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما وجب قهرها لمخالفة
هواها وشهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالنعيم السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى
فان الجنة هي المأوى لان التباعد عن النار احتراز عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحرا ق
قوله وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول قوله فالتحقت
هذه العبادات بالصلوة ولهذا شرط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة
خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط
لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلوة حسنها بواسطة استحقاق الخالق ولولا الحسن
لغيره فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا لم ترد العلماء بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه مع قطع
النظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مامورا به
يستلزم حسنا لا من له فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة

ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للامر لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلوة على
واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا بمعنى اخر والوضوء والجهاد كل منهما
مطلوب الحصول لا لذاته بل لاداء الصلوة واعلاء الدين واذا عرفت هذا ظهر الفرق بين الصلوة
والعبادات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة الحصول لا التفات للامر في
الطلب الى امر آخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب منها امور أخر من دفع حاجة الفقير وقهر
النفس وتعظيم الاماكن الشريفة وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال
قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا كذلك لان ما بالذات لا يختلف
قوله فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس الخ حاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما
لا دخل فيه لقدرة العبد وح فيكون الزكوة والصوم والحج من الحسن لغيره قطعا لان هذه الوسائط
ليست بخلق الله فلا يتجه صيرورتها في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حكمها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف
المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر
ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع
والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام
ان الوسائط هي قهر النفس ح حاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين وح فالسؤال
وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والزيارة من قبل الله لا من قبل العباد
والنفس وان كانت الفطرة محلا للخير (قوله) الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل حتى كانت امرجعتي لها
فكانت كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا الحسن فيها فسقط ان اعتبار الحاجة والزيادة
وقهر النفس يصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة كالصلوة وان الجواب الذي ذكره الشارح
فهو اعتناء في الجملة وتقريره ان الدفع والقهر اذا جعلا مصدران للفعل المجهول تعين ان يكون
الفاعل هو الله تع لانه الفاعل الحقيقي الخالق لجميع افعال العبد فيكونان بخلق الله تع فصار كلا
واسطة فيظهر وجه الالحاق تع اما اذا جعلا مصدران للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظ (قوله)
اي ذلك الغير اما ان لا يتادى الخ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المامور او قائما به
فان الاول فلا يتادى بنفس هذا المامور به ولابد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور او

والسلسل

اوالتسلسل (قوله) في المتن او يكون حسنا لحسن في شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره
وهو القدرة وهو معطوف على اولغيره واسم يكون حسن المامور به لا الغير وانما عطفه على المقسم
مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما يشمل المقسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة
ليست من اقسام المامور به بحسب الغير ووجهه ان تقول ما كان حسنا لغيره لا يخ اما ان يكون ذلك الغير
شرطا لوجوب المامور به اولا الاول وهو القسم الثالث والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا
بفعل المامور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني (قوله) في المتن بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به يعني ان المامور به يكون حسنا لحسن شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وبعد ما كان
ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه القائم به على اختلاف اجابه حسن ما ثبت له الحسن شرطه فيكونان (قوله) في المتن
كالوضوء وذلك وان تقول لانم ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام
في الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان التطهير مع قطع النظر عن الصلوة
ونحوها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن فحسنه للصلوة شرعا وهي لا تتادى به
(قوله) ولو جعل الاعلاء والدفع مصدر المجهول الخ الكلام فيه كما مر (قوله) فكان الاولى ان يقول
الخ ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدر المجهول لان اقامة الحدود انما يقيمها العبد
فتامل (قوله) والقدرة التي يتمكن بها العبد الخ هذا النوع يسمى جامعا لجمعه بين الحسنين لان به
يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه الثلاثة والحسن لمعنى في غيره حسنا لمعنى في شرطه فيكون للتصديق
حسنان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكوة والصوم و
والحج وللوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن لمعنى في شرط وكذا الجهاد وما شاكله (قوله)
ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح انما كانت القدرة حسنة لان بها ينتفي التكليف
بما لا يطاق وهو قبيح وكلما انتفى القبيح به فهو حسن واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته
كاعدام القديم وقلب الحقائق والجمع بين الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به و
واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود
مانع كخلق الجسم فالجمهور على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعري والنزاع في وقوع التكليف
بما علم الله تع انه لا يقع او اخبر بذلك لبعض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم يثبت تصريح
الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير
لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تع ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله

تكليف ما لا يطاق

على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو حال التكليف غير مستطيع قوله فتخصيص المص هذا القسم بالكلام ان يقال انما لم يذكر المص الحسن
لغيره اكتفاء بما علم الاكتفاء قوله وفي قوله والقدرة التي يتمكن دلالة الخ وذلك لان هذه
القدرة هي التي شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقة
التكليف والتكليف يستدعي سابقة القدرة قال بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط
التكليف لا شرط حسن المامور به فالاولى ان لا يجعل من القسم الثاني بل تذكر ابتداء على حدة
كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره قوله اعلم ان القدرة على نوعين الخ لم يذكر الشارح النوع
الثاني وكانه تركه استغناء بما ياتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا والتحقيق الخ عند قوله والشرط
يوهم قوله فهي مع الفعل فلا يجوز ان يكون قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والتحقيق
على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل
ومعه وبعده وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة
بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي المقارنة الزمانية كحركة الاصبع
مع حركة الخاتم قوله لان الفعل بدونها ممتنع اي لانه غير مقدور عليه بدونها قوله قلت لو كان غير
بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة اي يكون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وجدت فالم يباشر
لم يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصي وهو محال واجيب بان الفعل عند جميع الشرائط الا
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك قوله والتحقيق
اي تحقيق كون القدرة المقارنة ليست شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها فلا يلزم ما
ذكره السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما يأتي بهذا التحقيق يندفع
ما يقال ان الفعل بدون علة التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله مكلف بايقاع
الفعل في المستقبل وهذا وجوب الاداء بخلاف نفس الوجوب فان القدرة ليست شرطا
فيه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط
بالقدرة فكيف ينفك عنه الوجوب على القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل
ونفس الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس الوجوب

ع

عن وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في النائم فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما
له فلا يكون مشروطا بالقدرة سعد الدين والسيد الشريف قوله بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده
الى ايقاعه كالمستيقظ اذا دخل عليه وقت الصلوة فانه اذا كان قادرا يكون فعل الصلوة مقدورا
بمعنى انه يتعلق قدرته به ويصح به القصد الى ايقاعه قوله ثم لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى
ايقاعه كالنائم قوله وهو ادنى ما يتمكن به المامور الخ المراد منه التمكن العقلي وان كان نادرا
عادة قوله اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور يشير الى المجاز في عبارة المتن حيث اطلق
المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب للمامور وهذا النوع المطلق من القدرة
شرط في اداء كل ما امر به ماليا او بدنيا اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع
بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او باله او خلل ببدنه لعدم
معاين او ارتفاع عن الاداء تعاعا فاحشا وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه
واداء الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكوة لا يجب الا بالممكنة حتى لو هلك النصاب قبل
التمكن من الرفع سقط الواجب قوله ولقائل ان يقول الضمير راجعة الى الشيء والى نفسه والى غيره
الا حسن ان يقول الى الشيء وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا لا نحويا لان القدرة
شاملة لاقسام الحسن الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من نفسه واجيب بان الضمير راجع
الى القدرة المطلقة ليكون نوعا مطلق قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يمشي على
القول بتحقق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكروه في بحث مطلق الماء والماء المطلق
اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي هي لا
بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج
ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت اولوية
ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة بتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصل المعتبد
سعة الاصلاح قوله واوجز لانه كان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر
ويطرح قوله وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه ح قوله لان المطلق
علة للاولوية قوله فانه اي مطلق القدرة قوله حتى من فات عنه صوم الخ حاصله انه قد
يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع الصلوة
منه والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كي في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف

سواد كان في

كات

للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجب في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا **قوله** هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول قيل فيه تم بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا كيف وان في الاداء يجب عين المامور به وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم تشترط القدرة في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع **قوله** لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق اي تفريغ الذمة من الواجب السابق **قوله** فالاولى ما قاله بعض الحذاق هو الامام ركن الدين النسفي رح **قوله** لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه اي كما اذا كان الوقت موسعا في حق المقيم **قوله** وان كان لغيره اي كما اذا تضيق الوقت **قوله** وكذا القضاء ان كان مقصودا كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بقدر الايام التي فاتته فهنا يكون القضاء مقصودا بنفسه **قوله** ليظهر اثره في وجوب الايصاء قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف لا لانه وجوب الايصاء خلف عن القضاء **قوله** والشرط توهمها اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحققا الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب والالات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف تعتمد من القدرة هذا لا ما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء بعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه ومثاله الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه **قوله** لا حقيقة لانه انما نشترط حقيقة القدرة اذا كان الاداء هو المقصود اما اذا كان ~~الاداء غير~~ المقصود هو القضاء فلا كما في المسائل المذكورة فان الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تكليف ما لا يطاق لان المقصود غير ما كلف به **قوله** او طهرت الحائض في آخر جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا يلزمها الصلوة الا اذا ادركت جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لان زمانه من جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسع التحريمة بعد الانقطاع سواء تمكن من الاغتسال او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان يقول التحريمة ليست من الصلوة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلوة فيلزمه القضاء **قوله** كما في الحلف على مس السماء وهذا الخلاف بيمين الغموس لانه قد يمتنع اعادة الزمان الماضي ولئن سلم فصدق المحلوف عليه ح اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** لان القوم تهيبوه جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا اعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم تهيبوه لانه كان مهابا عندهم فلهيبته لم يعلموه بغروبها **قوله** ثم ينتقل اي لزوم الاداء الى لزوم القضاء ويخرج عن الاداء ههنا وجه آخر في وجوب الصلوة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى قولهم الاستداد وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض المشايخ ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلوة لانه يتمكن من ادائها بان ياتي بالتحريمة في الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت هذا فيما عدا العجز صادق اما في العجز فلا يجب اداؤه لعدم تصوره وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر كما اذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فلا محل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان تكون متوهمة وكانت محققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المودى بعد الوقت بتحريمة اديت في الوقت هل هو اداء او قضاء او بعض ويجري الخلاف الكلام على اختلاف مذاهبهم في ذلك **قوله** وقال زفر لا يلزمه الا ان يدرك وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف لا لانه فكيف زفر خالف في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض بناء على انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سياتي **قوله** كما لم يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل ما يقول زفر في وجه القياس ان هذا التوهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى ان احتمال الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب

الاسباب ح

المذكورة

الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهو اولى والجواب وهو وجه الاستحسان
ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب
الاداء موجود لجواز امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي
ينتقل الحكم الى خلفه وهو نظير ان الشيخ الفاني والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا
ولذا انتقلت الوظيفة لاجلهم لعجزهم الى الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما لم يتوجه اليه
وجوب الاداء لفوات فائدته عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حقه القضاء قال
بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه
المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف بشيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم تؤثموه فافهم
قوله وسمي مقاه جواب دخل وحاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل العوض والتقدير بمعنى ان ما شرطا
بها من اداء الواجبات لو لم يشترطا بها لكان واجبا بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة
العسر فلما شرطا بها وتوقف عليها صار كانه تغير بها بواسطة اشتراكهما من عسر الى يسر وصارت
كانهما هي الميسرة للادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراكهما قوله دون البدنية اذ لو اشترطا ها
في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء
واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يشترطها الا فيما هو امر شاق محبوب النفس قوله لانها شرط
في معنى العلة هذا دفع لما يقال شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في
معنى العلة مؤثرة في تغيير الواجب تقدير الاشتراط محض بخلاف الممكنة قوله فان قلت بقاء الحكم
وارد على قوله شرط في معنى العلة قوله كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط هذا في بعض الشروط التي
هي شروط انعقاد لا دوام كالنية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة
واستقبال القبلة فانها شروط دوام يشترط بقاؤها لبقاء الواجب قوله قلنا نعم اذا
امكن البقاء بدون العلة اما اذا لم يمكن بان تكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء
الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان كان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ العقل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
قوله كالرمل في الحج والحج ان الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود
الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ثم فان النبي عم
رمل في حجة الوداع تذكيرا للنعمة الامن بعد الخوف للشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع

من كتابه الله تع ويجوز ان يثبت الحكم معللا بعلة فحين غلبت المشركين كان علة الرمل ايهام
المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علته تذكير النعمة الامن كما ان علة الرق في
الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم وا اورد بناء
الملك بعد زوال البيع او الهبة وعن ذلك واجب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت
قائمة كالجواهر قوله لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي لان كمال النصاب علة
الوجوب فكما لا تجب الزكوة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء
يبقى بقسطه تحقيق الجواب بالفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء
للتمكن من الاغناء لا لليسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية
فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب قوله بل شرط في الابتداء للتمكن جواب لسؤال تقريره اذا كان
النصاب ليس بشرط لليسر لما كان ينبغي ان يشترط النصاب في الابتداء فاجاب بقوله انما
اشترط للتمكن من الاغناء لان الغرض بان اغناء الواجب قليل لا يرفع به حاجة الفقير
في الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق
من غير الغني لان الزكوة وجبت لرفع حاجة الفقير لا للاحواج المؤدي اي المزكي وذلك
منع الغني بلا احواج وورد بجنس الاغناء ولا يتوقف على الغني الشرعي فانه مدح اقواما
على الايثار مع ماسة حاجتهم لقوله تعالى ويؤتون الزكوة على انفسهم الآية واجيب بان بنا
الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة فثبت ان الغنى
لا بد منه وهو بكثرة المال وليس لكثرة حد تعرف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب
من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب قوله
فقدره الشرع بملك النصاب فكان النصاب شرطا للوجوب لا لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في
العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض
لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه فكان ينبغي ان لا يسقط
الزكوة بهلاكه وانما سقطت لفوات النماء التي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب فاذا
هلك بعضه يبقى بقسط الباقي ببقاء النماء في ذلك القدر قوله والواجب اذا وجب
بصفة اليسر الخ ولك ان تقول تنقض هذا بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك تعلق
بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان الواجب هنا تعلق بالممكنة وحصل

التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة
فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل في ثبتت بالضرورة
لا يتعدى فيما ثبت بغيرها **قوله** لانه اذا استهلك المال لا يسقط اه وهذا اذا استهلك المال
لا يسقط اه وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة
ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان
الهلاك والاستهلاك سواء وبخلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان الاستهلاك تعديا في محل
مشغول بحق الغير فوجب الضمان واما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير
بوجه فساوى الهلاك وانما قلنا لان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجده
بعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة
في اخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكوة فانه لو وجد المال
بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة **قوله** لانه ليس من جنس الخارج يعني اعتبر النماء هنا تقديرا بالتمكين
من الزراعة لان الواجب من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل
تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف فاما خراج المقاسمة فهو كالعشر
قوله بخلاف ما اذا اصطلم والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد او الجراد والامطار
الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الآفات العارضة للزرع واصطلام الزرع في الارض المستأجرة
لا تسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي مقدار الخراج
يجب الخراج وان بقي منه اقل نصفه قال ش يجب والصواب ان ينظر اولا الى الخارج فان
فضل شيء اخذ منه على نحو ما بيناه والمراد بالآفة السماوية اما غير السماوية التي يمكن الاحتراز
عنها كاكل القردة والسباع ونحوهما لا يسقط الخراج على الاصح الزرع اي استأصله **قوله**
حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج لانه مبني
على التمكن من الزراعة وقد حصل **قوله** حتى لا يسقط الحج الى آخره حتى هذه والتي قبلها وما تقدم
من قوله حتى يجبر على القبول هي التي استعيرت بمعنى الفاء لانها تفيد افادة النتيجة **قوله** ودفع هذا
وقلنا زعم ان بيان الرد انها لو وجبت بقدرة ميسرة لسقطت بهلاك المال واللازم باطل فالملزوم
مثله فوقفنا انها وجبت بقدرة ممكنة **قوله** فقال اي لما زعم بعضهم اه فقال المص ردا لهذا
الزعم ولا يخفى ان المص لم يقل بهذه العبارة ولكنه مأخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التوزيع

والحاكم

والحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب لبيان ادنى التمكن لا لليسر فكانا من قبيل
الممكنة دون الميسرة **قوله** فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة مناقض
تعبيرها بسلامة الآلات والاسباب لانهما ليسا منها **قوله** قلنا لا نسلم التناقض اه وكانه اخذ الآلات
بمعنى الاعم من ان تكون جوارح او غيرها **قوله** وكذا النصاب اه هذا شروع في بيان ان صدقة الفطر
وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة **قوله** وهل تثبت صفة الجواز اه اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة
والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزي ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم
المأمور به **قوله** اذا اتى به اي تاما قال اذا اتى به لان الصفة انما تتحقق اذا تحقق الموصوف **قوله**
قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكون الاتيان
في سقوط المتعبد به وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجتمع فيه الشرائط والثاني للفقهاء انه
اسقاط القضاء وامتثال الامر محصل للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو اسقاط
القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به وقال ابو هاشم وعبد الجبار
واتباعهما من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل هكذا حرره
بعض المحققين التحرير يعني ان لا خلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء
ومن الاصل كما هو قول المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المص في المتن والشرح حيث
قال عند المعتزلة لا تثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن
القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل على الجواز **قوله** مستدلين اه بان من صلى في ضيق
الوقت انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلوة ولم يجز صلوته ويجب عليه القضاء
فدل ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن العقد
الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا الوصلي في الارض المغصوبة تجزئه واذا كان النهي
لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز **قوله** وكان النزاع بينهم لفظيا اه يعني ان الاتيان
بالمأمور به يحصل الاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين
ان التفسيرين لهما وما ذكره ابن رح ذكره غيره ايضا وما ذكره بعض المحققين ذكره
غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل **قوله** وعند الفقهاء هو
عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب وسقوط القضاء مبني عليه
فاذا اتى به كما وجب سقط والا لا **قوله** فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه اي المأمور به

وبهذا الخلاف فيه

يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال بيان الملازمة ان التكليف متعلق بالاتيان بالمأمور به على وجه
الصحة وليس في وسعه الاتيان به لان وجوب الاتيان به يعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم
يحصل الجواز يلزم تكليف ما لا يطاق **قوله** والجواب عن السؤال الاول حاصله ان الثابت بالامر
قبل الاقدام وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل عن الاحرام
بطريقه وهو بامر آخر سوى الاول فلا يكون شيئا مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فلم
لان من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته لما نص عليه محمد في كتاب التحري حيث قال
فيما اذا توضأ بماء نجس صلاته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة لتبدل الحال
لا لكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة متعلق بشغل
الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلا يلزم التضاد **قوله** واذا امنه
فاسدا احترز عنه هذا الامر يعني الذي هو التحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره
عم بالمضي فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا في الاتيان بالمأمور به بالامر الاول **قوله** وبينهما تناف
فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتنافيين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم
الا ان يقال هذا دليل الزامي لا تحقيقي على انا نقول المنافي للوجوب هو الجواز المطلق لا
المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص فينعدم
بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول **قوله**
لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه حصة
من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه
كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقية
فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب
لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد
بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة واما عدم انتفاء العام بانتفاء
الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر
الى تلك الحصة فهو محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا
ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب **قوله** فما فائدة الخلاف تظهر في قوله عم

عم الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة رضي لكن هذا الحديث لا يخص لظهور ثمرة
الخلاف لورود الاحاديث الصحاح المقتضية لتقديم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه
مسلم من حديث ابي هريرة رضي قال قال رسول الله عم من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وقد اختلف الروايات في حديثي ابي هريرة
وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم
بالوجهين من حديث عدي ابن حاتم ووقع عند مسلم من حديث موسى وعدي بن حاتم بغير ذكر
الكفارة ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعبأ به ولان ثبوت المنسوخ
ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الظهار ليكون محلا للنسخ واذا فات محل النسخ
بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابي
شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء رضي عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان
فعل الصحابي وان كان حجة عندنا لا يدل على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان
فغاية ما ثبت به جواز الفعل لا وجوبه واما قضية الوجوب فعدم ثبوته لا يثبت الا بدليل
يخصه فان قلت فما ظهر ثمرة الخلاف نحو مسئلة صوم يوم عاشوراء مما نسخ وجوبه
بعد جواز فعله فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه
وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه **قوله** منسوخ بالاجماع
يعني كونه منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك لا يستقيم **قوله** الامر نوعان مما
تقدم كان في تقسيم المأمور به باعتبار احوال قائمة بنفسه وهذا شروع في تقسيمه باعتبار
غير قائم به وهو الوقت فتقدير الكلام ما ثبت بالامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتقييد
وصفان للمأمور به لا للامر **قوله** مطلق عن الوقت اي المراد بالمطلق ما لا يتعلق بوقت
محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون الاتيان به
في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وان كان واقعا في وقت بالعرف
كالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان **قوله** وهو على التراخي اي عند
اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقل عنه ابو سهل الزجاجي
وهو رواية عن ابي حنيفة وهو الصحيح **قوله** خلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي
وعامة اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو سهل

الزجاجي ايضا وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عند وروده بحيث يجب تعجيل
الفعل في اول اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه الاتيان به متأخرا
عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا
التقييد بالاستقبال فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره **قوله** ان الامر وضع لطلب الفعل
باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه وان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوي
فيه كل زمنه ويصير كما لو قيل افعل في اي زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل
افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض **قوله** وبهذا اي لكون مجرد التأخير لا يكون تفويتا لو
ظن انه لا يعيش واخر يأثم بالتفويت **قوله** والموت فجأة نادر جواب سؤال بان يقال ينبغي
ان لا يجوز له التأخير لاحتمال الموت فجأة **قوله** والفوات مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا
اخر غير ظان ولا يلزم اضافة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد بترك التفويت حذرا
من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله تعالى **قوله** ومقيد به المقيد بالوقت ثلاثة
انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا
والمشكوك مشكلا **قوله** اذ لا يتحقق بدون الوقت هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك
ان تقول كما ان المشروط لا يتحقق بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا
الاستدلال على الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس
الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل في الوقت وسبب
المؤدى والاصل فيه فوات المشروط بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد يثبت باسباب
متبادلة ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط ابقي شيء
وهو ان الشرط يقتضي التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد
بالشرط هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنة المشروط فالظرفية لازم
للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يتحقق التقدم وفيه كلام يأتي **قوله** ولقائل
ان يقول الخ قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال
اذ لا يجاب ثان السبب لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة
الوجود عند عدم الوقت فيحمل الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة
وجود ما عليه وهو غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم هو على الاول واقول ما ذكره ان رجع

من توقف

من توقف الشرط انما هو لتسلط الجعلي كدخول الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجب العدم
عند العدم بل عدم الحكم مبني على العدم الاصلي كما سيأتي والكلام هنا في الشرط الشرعي وهو لا يوجب
الوجود عند الوجود فكان ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه يقع فيه بحيرة في هذا
المقام ظنا منه انه مناسب وارد كي ظن ذلك الغير **قوله** والاولى ان يستدل الخ هذا ليس جوابا
عن السؤال بل جواب عن ايراد آخر وهو ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود وههنا لا يوجب
الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت ولا اداء فقال والاولى الخ وحاصله ان المراد من
قولهم الوقت شرط الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجد صحة الاداء عند وجود
الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفاء الشرط
لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتأمله وعود المحمول على الموضوع بالنقض قيل فيه نظر
اذ لازم ما ذكر ان لو لم يكن افعل الآن عند بيان تغيير وهو ممنوع وايضا ان يقولوا انما يكون للفور
اذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلم يكن عند التقييد بقيد الفور حتى يلزم التنافي ويمكن
ان يقال لو كان قوله افعل الآن عند بيان تغيير لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التغيير
الا التاكيدات بعم بالاتفاق وانعقاد الاجماع على ان فعل مطلق وافعل الآن مقيد بما
يكذبه فلا يكون تغييرا بل تغييرا واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع بل هو مصادرة عن
الخط وكذا قوله لانه فتأخيره نقض لوجوبه فهو بل هو مصادرة على الخط وكذا قوله لانه ينتفي الوجوب
في اول اوقات الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو على
النزاع لا في الموسع فيجوز تأخيره كما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني
والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤديا من غير اثم وحرمة وانما يأثم بالتأخير اذا مات
من غير اتيان به بالاتفاق **قوله** اذ الظرف يحتمل فيه شيء لان الظرفية تقتضي المقارنة والشرطية
تقتضي التقدم فكيف يكون الظرف شرطا وبهذا قلنا في وقت الصلوة لما كان الوقت ظرفا
وشرطا ان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف **قوله** وليس بشرط لانه يوجد بدون هذه
هذا الشرط حاصله ان الشرطية ليست بلازم بان الظرفية ليكتفي بها عنها غاية
الامر انه قد تنفك الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز
الاتيان بالصلوة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى وهو الهيئة والشرطية
باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطا لآخر **قوله** اوالمختلف باختلاف

الوقت صفة الاداء ومن الكمال والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فالاول كامل
وان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا
على شرطية للاداء فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه هو السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه
لا يختلف باختلاف شرطه على ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر و
ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ثم فان المشروط قد يتبع الشرط
كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والالم الشديد للسوط الشديد عند الشروع في قتل وعدمه وسيأتي
ايضاح ذلك قريبا قوله لوجوب المؤدى الاولى ان يقول لنفس الوجوب لان سببية الوقت
انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء الذي هو طلب
تفريغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة الذهنية فثابت بالخطاب عند تحقق
الوقت فجعل الوقت سبب الوجوب المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب
عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الوجوب الثابت بالسبب كان الوقت سببا لوجوب
المؤدى وفيه كلام قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا اذ
تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز وكذا ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان
المطلوب سببية الوقت الوجوب كالمؤدى فتأمل قوله الحول ليس بشرط للوجوب لان شرط
الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية
نام ولو تقديرا قوله او للاداء لان شرط الاداء به مقارنة للاداء والحول لعز ما وجب او التعبد
بالكل قوله ولا يتصور تقدمه اي وجوب الاداء عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء
انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقدمه عليه واني يتصور التقديم على الشرط لو كان
الحول شرطا للاداء وهو وهم وانما صح تقديم الزكوة على الحول لانه تعجيل بعد وجود السبب وهو
ملك النصاب وذلك جائز قوله بخلاف وقت الصلوة الخ لقائل ان يقول بطلان تقديم المشروط
وان علم ذلك من تقديم الزكوة على الحول ثم لانه ليس شرطا للاداء ثمة وهذا بخلاف الوقت للصلوة
فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطية لا سببية فلا تثبت
سببية الوقت ببطلان تقديم الصلوة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد
يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على
احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله والحق انها كالتوقيت فهو تقوية الاشكال الوارد على الجواب

سطر

يبطل الجواب بالكلية قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى يعني فبطلان التقدم لا يصلح امارة للسببية
قوله او نجيب دليل آخر على كون الوقت سببا قوله فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب
كاملا وان كان ناقصا فناقصا كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وان حصل في اختلاف الحكم ان يكون
باختلاف السبب ان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يبعد في كونه امارة للسببية
فيحمل عليه ما لم يعترض عنه دليل قوله ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية
نفس الوجوب اي سببية الوقت لنفس الوجوب وفيه شيء لانه قد يقال قبل هذا ان المؤدى لا يختلف
اذا لم يختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هو الاداء وسببية
الاستطاعة له الا الوقت والمدعى سببية لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى وقد يجاب بان المراد
من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه والاداء ليس
الا تسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب في ذلك لان السببية
لا ينافي الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كما سيأتي فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك
الجزء سبب نفس الوجوب فتشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم ما في الذمة
فيختلف باختلافه قوله والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت فذا يدل على
السببية لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى قد
يثبت بالدليل الثاني فلا حاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من اشياخي وهن الامارات وان
لم تفد كل منها غير الظن لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة الامارات
الى ان يبلغ حد القطع ولا يناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت
حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثرا في تزايده
الى حد القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات
فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسب فلا يقتضي مجيء على حيزه فتأمل قوله قلت السبب في الحقيقة
ترادف النعم اي حاصله ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد
فيه وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات
اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر وللقائل ان
يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل
السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الطهر المحبة على ما يجيء واقامة الاوقات

مقام النص ليست منها والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات اعرف
بالبداهة او بالدليل فان قيل بالبداهة فهو مكابرة وان قيل بالدليل فاين الدليل غايته ما في
الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم عقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا
قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة
لنا كذا افاده بعض مشايخنا قوله سببه القديم هو الايجاب القديم لله تعالى هذا ينافي ما تقدم من ان السبب
في الحقيقة ترادف النعم الخ وايضا اذا كان سبب نفس الوجوب فهو ايجاب الله تعالى وايجاب طلب الاداء
لان الايجاب لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب الاداء وهو خلاف الغرض لان الوجوب اثبات
في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا منافاة بين كون ترادف النعم سببا وايجاب
الله تعالى لان الايجاب لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بالايجاب تعلق الوقت تنجيزا وعن الثاني
بان المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت
الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة قوله وسببه الظاهر هو اللفظ الدال على ذلك
قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخي الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت وان نفس الوجوب
مضاف الى الوقت ليعتبر صحة الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولما ثبت الفرق والمغايرة
بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف ذلك على قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على
وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضي سابقية الوجوب
فلم يكن بد من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعله الشارع سببا كما دلت
عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء
متوجه الى الاهل في الوقت فلا بد من شيء آخر غير نفس الوجوب وهو الاداء لئلا يخلو عن الفائدة قوله
ذهب الشيخ فخر الائمة الى انه لا فرق بينه اي بين وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية
الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره و
وادعى استحالته غنية عن البيان قوله فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له
الحق هو وجوب الاداء والاول يثبت بملك النصاب والثاني بالخطاب بعد حولان الحول قوله فالواجب
هو المال فيه تسامح وكان الاولى ان يقول الواجب اتيان جزء من النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة
الزكوة وهو الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى واتوا الزكوة قوله والاداء فعل ذلك اي التسليم
الى من له الحق قوله وذهب المحققون اي من مشايخنا الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا

الى اصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ ما تعلق
اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وجوب الاداء وهذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من
حيث الوجود فلما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي
هي الصلوة والصوم لازم لوجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع
وتحقيقه ان وجود السبب في المحل يقتضي وقوع المسبب لكنه عن ايقاعه اذ هو اثر على مقتضاه و
والا توقف صحته ووقوعه على ايقاع ما اختياري واجب الا ترى ان المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع
الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر
اتفاقا وكذا النائم والناسي لو كانا محرمين بالحج وحصلا وقت الوقوف بعرفة من غير اختيار منهما
او طيف بهما كذلك اجزاهما ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام
ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب من ايقاعهم الايقاع الاختياري ولا صحة لاقامة
شيء من الجبري مقام الاختياري على ما لا يخفى قوله فان قلت فعلى هذا الخ هذا السؤال وارد على
قولهم ان الخطاب انما يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا
يكون اداء للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره الشارح قوله
بعد شروع يتوجه الخطاب وفيه بحث فانك قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم
يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان المكلف يأتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التضييق واما
المسافر فسقوط وجوب الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل صوم المشقة خوطب بالاداء وسقط
عنه الترفيه الموجب لسقوط الخطاب قوله كما في الواجب المخير اي كخصال كفارة اليمين وفدية الاحرام
قوله على الرأي الاصح اي المذهب والقول الاصح من ان الواجب احدها على التعيين واذا شرع
في احدها تعين ولو لم يأت بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى
قيد بالاصح لان في المسئلة اقوالا اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال
بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وقال بعضهم
ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح
قوله اي تعين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين
الاداء الا بفرض الوقت وقيل ظهر اليوم هو الاول لانه يجزيه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت

ولو قال اصلی الظهر لا غیر فالاصح انه یجزیه کذا فی فتاوی القاضی وذلک ان نقول لا نم عدم جواز
فرض الوقت خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بالحدیث ویجاب عنه بان المراد نفی وقت الاداء
والمراد بالوقت فی الحدیث فی صحیح عدم الاثم لاجماعهم ان ما یأتی المصلی بعد الوقت قضاء **قوله** فلو
قلنا انما هذا فرق آخر بان نفس الوجوب ونفس الاداء ومعنی لزوم الایقاع فی زمان ما کان تمام
له اداء فی ای جزء شیئت من الوقت الی ان یضیق الوقت بحیث لا یسع الا الفرض فاداء علی سبیل اللزوم
بحیث لو اخرت عن هذا الوقت یأثم وهو معنی لزوم الایقاع فی زمان مخصوص الذی هو وجوب الاداء
قوله لم یکن بعیدا یعنی فی الفرق بین الوجوب ووجوب الاداء وفیه شیء لان ما ذکر لیس فرقا بینهما
باعتبار الاوقات بل لان لزوم الایقاع هو وجوب الاداء بل فرق فالفرق الاول اولی **قوله**
فان الجزء الاول منه شرط للاداء اذا کان هو الشرط وصح بعده فلم یوجد شرط الاداء لفواته لان
المراد بشرطیة الوقت للاداء جعله المؤدی موصوفا بالاداء لا شرطا متقدما علی الاداء لان الاداء
لا یوجد بدونه ویفوت بفوته وحاصله ان الشرط هنا ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذی
یجب تقدمه علی المشروط فالاولی فی شرطیة الوقت للاداء ان یقال الشرط ما اوقع فیه المؤدی
من الوقت او المقارن للمؤدی او شیء منهما فتأمله **قوله** وکل الوقت سبب لوجوبها ان تمام
الفرض **قوله** وان کان البعض ان لو کان هو الکل لزم تقدم المسبب علی السبب او وجوب الاداء
بعد وقته وکلاهما باطل لان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانی وان وجبت
فی الوقت لزم تقدیم وجوبها علی السبب الذی هو جمیع الوقت ضرورة ان الکل لا یوجد الا بوجود
جمیع اجزائه **قوله** ولازم الظرفیة المقارنة وبین التقدم والمقارنة منافاة فیکون بین الظرفیة
والسببیة منافاة لان التنافی بین اللازمین موجب لتنافی بین الملزومین وما قاله الشارح
من ان مطلق الوقت ظرف وکل الوقت سبب انما یدفع التنافی لعدم اتحاد الموضوع **قوله**
بنیة الشروع تحریف من قلم الناسخ وصوابه ویلیه الشروع **قوله** وهو ای کون الوقت
سببا للوجوب انما ان یضاف الی الجزء الاول فیکون سببا حقیقیا لعدم ما یزاحمه فان
اتصل به الاداء بان یقع اول الشروع بعد الجزء الذی لا یتجزی من اول الوقت لا کما ظنه
الفاضل السمرقندی من ان المراد بالاول ان یقع اول الشروع فیه تقررت السببیة الثابتة
له وعند انتفاء الاول متعین للسببیة شرع ام لا والثمرة تظهر فیمن حاضت بعد
ما مضی من الوقت قدر ما یسع فیه الفرض یجب علیها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء علی اصل

وهو

وهو ان الخطاب عنده فی اول الوقت وعندنا بما حرکی یأتی ثم لا یخفی ان عبارة المتن تشعر بان
الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا ولیس کذلک علی ما هو ظاهر عباراتهم لکن یدفع هذا قوله
او الی ما یلی ابتداء الشروع فان التقدیر اذا لم یتصل الاداء بالجزء الاول یضاف السبب الی ما یلی
الشروع وسکت عن ذکر الشروع فی الاول استغناء عنه بالثانی ولم یعکس لما نذکره من فائدة هذا الاسلوب
والتحقیق ان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وانما انتقلت السببیة لئلا یلزم ترجیح المعدوم علی الموجود
ان لم یعم الاجزاء المتقدمة علی الاداء الی الاول والتخطی من القلیل الی الکثیر بلا دلیل کذا قالوا وفیه
نظر ولک ان تقول لم لا یجب الصلوة علی المکلف باول جزء من الوقت ان کان له اهلیة او بادراک جزء منها
لکن علی سبیل التخییر وبتضییق بضیق الوقت وح لا حاجة الی القول بانتقال والجواب لا نزاع فی
ان الوجوب یحصل باول جزء من الوقت ولکن النزاع فی طریق ثبوته وتقرره وسببیة الوقت
له وذلک بالطریق الذی قلنا واثبات السببیة بهذا الطریق لا ینافی حصول الوجوب فی اول الوقت
قوله سبب الوجوب الجزء الموجود قبیل الشروع لان الزمان عرض اه لک ان تقول لا حاجة الی هذا
الی هذا التکلف لان المراد بالجزء الذی یلیه الشروع المتصل به والشروع انما یحصل بعد التکبیر لان
التکبیرة لیست من الصلوة علی الصحیح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقیقی
لا یتصور لان الشروع لا یکون الجزء الذی قبله لان الزمان عرض سیال وظاهر عبارة الشرح
ان التکبیر رکن وتمام الشروع بتمامها والشروع من التحریمة والسبب هو الجزء الذی قبلها متصلا بما
بعدها حکما لان الاتصال بالشروع موقوف علی تمامه فتأمله **قوله** وان فلا سببیة حتی ینتقل وان ما
کان فلا انتقال **قوله** وبهذا یندفع ما قیل لو توقف السببیة علی الاداء اه یشیر بهذا الی ما قاله الفاضل
السمرقندی انه لو کان السبب الجزء الذی یتصل به الاداء فما لم یتصل به الاداء لا یکون سببا فیکون
سببیة الاداء مفتقرة الی الاداء والاداء مفتقر الی السببیة فیلزم الدور وجه اندفاعه بما قرره
الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء اولا لکن التقرر انما یحصل بالاتصال وبهذا
یبطل لزوم الدور اذ هو مبنی علی ان السببیة مفتقرة الی الاداء وهو ممنوع بل تقررها مفتقر الی الاداء
او الاداء مفتقر الی السببیة وکذا یندفع بما قرره الشارح ما یقال لو توقفت السببیة علی الاداء
یلزم ان لا یتحقق الوجوب ما لم یشرع لعدم تحقق سببه وفساده بین **قوله** وتقابل ان تقول
الی الجواب ان هذه امور شرعیة والامور الشرعیة لها احکام الجواهر العینیة فی وصفت
باوصافها من الصحة والفساد والنقض والابرام والانعقاد والانفساخ الی غیر ذلک

من التحریمة

مما هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء
الذي يكون هو السبب والا فالسبب هو الثاني والثالث الخ لا ان السببية الموجودة في الاول بعينها
تنتقل واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لا نفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء
بمعنى ان اصل السببية اذ ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الاداء به والحقه
جزء آخر من الوقت يشاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقررت عنده والا فالحكم كذلك فيما بعد
ثم فثم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح رح ثم لا يخفى ان ما يفيده اسلوب المتن من ثبوت اصل
السببية لما يتقدم على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرر عنه الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع ما
لا يستفاد من قول الشارح رح لو قال المص المصنف ان صلح في جزء من اجزاء الوقت الخ فان شرحيته لم تكد تعتبر
تقرر السببية باي الجزء والكل على تقرير الاداء وعدمه وانها اذا ثبتت لا تحل بها سلبت عن الآخر وليس
الامر كذلك هو ما سمعته فهو ايجاز مخل وداء معضل لا يداوى حتى ما وافق المتن ولا منافاة تأويله المعنى
قوله في المتن ويضاف الى الناقص ان لم يتصل بالجزء الآخر كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تنبيها على
ان نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل في النقصان وهو لا ينافي الجواز ومن ثم غير عبارة
فخر الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح ان يكون سببا للامر المشروع وان كان مراده بالفاسد
هو الناقص واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجنس الصادق بجزء من اول التغير الى آخر الوقت والشارح رح حمله
على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يقال الجزء الذي يلي ابتداء الشروع يغني عنه لئلا يفوت هذه
النكتة اللطيفة **قوله** فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث
لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السبب لا ينتقل من ذلك
الجزء عند زفر الى ما بعده من آخر الوقت وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال
ويتفاوت فيه ضرورة ان لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق
المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه واذا ارتد او جن او حاضت في
هذا الجزء لا تجب عليه وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء تجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في
سائر الاجزاء وان سافر فيه تجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا
لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة
ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان

كما في الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء صلوة الفجر بطل عندنا خلافا له في لان الجزء
الذي تقررت عليه السببية وهو الجزء الذي قبيل الطلوع سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة
لان كمال السبب يستلزم كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ما وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستأنف في وقت
الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتأدى بصفة النقصان فلم
يفسد العصر بغروب الشمس في خلال الاداء لان ما بعد الغروب كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لكنه الكمل بما
فيه فكان اولى بالجواز فان قلت ما قررتموه من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث
ابي هريرة رضي من قوله عم من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي في
قول عقبة بن عامر ثلاث اوقات نهانا رسول الله عم ان نصلي وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى
ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه
مجرد دعوى لا يجدي نفعا من غير اثبات التاريخ والحق ان هذا مما تعارض فيه المناط المبيح فقدمنا الحاظر
على المبيح وتبين الامر في ذلك على انتقال السببية كما قررناه هذا ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا
احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول
بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاجزاء مستحقا عليه في الجزء الآت بق او لا فعلى الاول
يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب
عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب واعلم ان الشارح رح
انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء في حق الشخص بحسب احواله وان لم يشرع
فيه وذلك لانا اذا شرطنا الشروع في الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى
الاجزاء الباقية لترجحها عليها باتصال المقصود فان انتقلت السببية الى الاخير وليس بعده ما يحتمل
السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلوة
ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في هذا الجزء الظاهر يكون اداؤها قبل فلهذا قيد بالاتصال وفيه شيء يأتي
قريبا **قوله** في المتن اوالا فالجملة فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد
ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير
للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعينه قلت تقرير هذا التعيين

باحد الشيئين اما بالشروع في الاداء او باختلاف حال الشخص في آخر الوقت فان لم يوجد واحد منهما
ومضى الوقت سقط هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء
الاخير تعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم جواز القضاء العصر الفائتة في الاوقات
المكروهة اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان في الفعل لا في الوقت
فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
هو شرط الاداء **قوله** يعني يكون كل الوقت سببا للقضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على
ما مر **قوله** يعني قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء انما آخره فان الوقت ليس دخل في سببية الاداء
والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضي
اليه لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاسناد فلم يبق الجزء الاخير وحده سببا فتأمله **قوله**
للضرورة وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب
الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر واذا زالت تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو
جعل كل الوقت سببا لا يقال يلزم التخطي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت ولقائل ان يقول
قولكم تتعين السببية في الجزء الاخير ويتقرر عليه مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الى كل الوقت تمايز
ولا انفصال عن هذا الاشكال الا بان يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل
عنه اصلا فان قلت لا يستقيم قولهم في تعليل التعيين والتقرر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده ما يحتمل نقلها
اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع رعاية الظرفية وهو مم فانما قلت القول
بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية وقد فات بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال قلت مرادهم
بالجزء الاخير الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا **قوله** موجب القضاء بصفة
الكمال فان قيل اذا اضيف الوجوب الى الكل وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيجوز قضاؤه
في الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتادى
ناقصا من كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت
الناقص كان جائزا وليس كذلك والحق ما قاله شمس الائمة ان الصلوة بمعنى الوقت وتقرر دينا في
الذمة فتثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في
غيره وهو الفعل لان الصلوة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان
فيجب كاملا في الذمة **قوله** قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الى هذا السؤال انما يرد على قولهم

بان الجزء الاخير متعين للسببية مطلقا اما على ما ذكره الشارح من شرط الانصال به فلا لان
الذمة تشتغل بالجزء الاول من الوقت في الاصل مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا معنى لسببية
الوقت في حق القضاء كما قررناه **قوله** يعني قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء انما كان الوقت ليس له
دخل في سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب
الاداء لكونه مفضي اليه لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاسناد فلم يكن الجزء الاخير
وحده سببا فتأمله **قوله** نفلا باب النفل واسع الا الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة
على القيام وراكبا مومئا مع القدرة على الترك ولا يجوز ذلك في الواجب **قوله** وفيه نظر الى
الجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة صون المؤدى عن البطلان فيتقدر بقدر الضرورة
فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يعتبر
الى وراء الضرورة وذلك لا يجوز ولا نم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو يتادى في مجموعه
ويستتبع في الشفع الثاني ان كان رباعيا واما عدم جواز قضائه قاعدا فلانه التزمه بشروعه
قائما **قوله** قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الى حاصله ان الوضوء لما صار دينا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت علته وبقيت سببية فكان الواجب
ثابتا بسبب كامل كما ذكره شمس الائمة رح واجيب ايضا بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب
الاداء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تأمل **قوله** فان قلت اذا اسلم
الكافر الى هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته الى **قوله** قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الى جواب تسليمي وكان الاحسن ان يمنع ثم
يسلم بان يقول لا نم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروي عن
السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا
الواجب الذي لم يتصور دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا لما بيناه قريبا
قوله ولقائل ان يقول الى وارد على الجواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار و
يجاب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه
وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهها بعبادة الكفرة فاذا
مضى الوقت من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل **قوله** وايضا

وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت الجواب ان ما يسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو
كل الوقت في حقه اذ كل انه يسع كل شيء بحسبه فافهم قوله ومن حكمه عقب هذا النوع من الوقت
باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثاني ان تعينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بضيق
الوقت الرابع انه لا يتعين بنفسه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء قوله واجاب
بانه انما جعل الشارح قول المص ولا يسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعا لبعض
الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب تعين رمضان فاسقوط واجب التعيين
كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولو علل بان وصف الصلوة عبادة
كاصلها فشرط له النية كالاصل لكان اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط
تعيين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم اخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال
وقد عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يسقط بدونها وههنا
سبب التوسعة ما شرع الا بسبب التعيين فلا يسقط بدونه قوله ويمكن ان يقال هذا الجواب
هو الصحيح في هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصفة الامكان المشعرة بالضعف لها
لكن ان يقول فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت به وغيره من المتعدد انما
هو من المحتملات والمجاز في التعبير انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة قوله وذلك باجماع
عند الصحيح ولا اعتداد باولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم قوله اي لا يتعين بعض
اجزاء الوقت بتعيين العبد لان الشارع خير العبد فيه فلم يقبل التعيين بعينه
لان تعيين الشرط والسبب تصرف في المشروط لانه تقييد المطلق وهو نسخ
وليس للعبد ذلك ثم ان اراد ان مع بعض اجزاء الوقت انه ان بعضا اخر
متعين للسببية من غير شروع بعينه بالجزء الاخير فهو بناء على ما ذكره سابقا من الشرط
اتصال الاداء في تقرر السببية على الجزء الاخير وان اراد ان البعض المطلق
الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا بالاداء ثم لو كان جزءا اخيرا اي هو
ظاهر عبارة المص فينافي قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية شرع او لم يشرع
فتأمله قوله وليس للعبد ذلك انما حاصله ان تعيين الاسباب والشروط من
وضع الشارع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشتراك وانما له الارتفاق
بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا اوقعه فيه تعين

ذلك

ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة
والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فبفعله فيصير
هو الواجب بالنسبة اليه قوله حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصه اي كما في ايام الشتاء فان الوقت
ينقص بنقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية فالمعيار ما يقاس
به غيره ويستوي به وهذا الوقت بهذه المثابة قوله لان الاصل في الاضافة الخ اعلم ان الاصل
ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل
كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وانه احدثه بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة
المجاورة ان الحكم لما يوجد عنده يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام
شرطان للوجوب والسبب للفطر رأس يمونه ويلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت اليس
لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فبالكم جعلتم الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب
دونهما قلت ان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعلقه بهما تعلق مجاورة وبالوجود
اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة وما هو بالمجاورة لا يتأدى الاضافة على الاختصاص وهو باتصال
السبب اتم وكان ان يكون الحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما يكون علامة السببية
اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه عزم قال ادعوا عن
عن تموا فدل على ان الرأس هو السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا على الوقت فقلنا ان
الرأس هو السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه الشافعي من ان السبب هو الوقت
للاضافة اليه ولوجوب التكرار منه دون الرأس ويدفع هذا بان الرأس وان كانت
متحدة حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا بتجدد المؤنة التي جعلت لاجلها سببا قوله فلا يكون
سببا كالمنذور المعين فان السبب هناك كذا قيل وفيه شيء لانه يقتضي ان يكون المؤدى نفسه
هو الواجب وليس كذلك بل الواجب احد الامور في ضمن اداء احدها هو المنذور ولذا قلنا لو نذر
صوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى الاخرى اجزأه عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب
قوله ولهذا خصهما اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لانا لم ندفع
الوجوب في الترك قوله لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم الخ اقول لا حاجة الى هذا التغيير لان المراد
بالجزء الاول من كل يوم كما سيأتي وحينئذ لا يرد الكافر اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلا
للوجوب في الجزء الاول لا يمكن القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية

الآخر ظ

علی انه یلزم علی تفسیر الشارح رح عدم صوم الیوم الاول لوجوب تقدم السبب علی المسبب **قوله**
لا الی ما هو مضاف الیه ای وهو الشهر **قوله** وما هو سبب ای وهو الجزء **قوله** والاضافة الی الجزء
غیر مسموع اذ لم یسمع صوم یوم رمضان حتی تثبت السببیة **قوله** لان الحکم قد لا یزول بزوال السبب
الخ فیه نظر لما علمت ان الاصل فی الحکم ان یزول بزوال علته وورد بقاء الملک بعد البیع والهبة واجیب
بمنع الزوال فانها احکام شرعیة جعلت کالجواهر فتبقی وورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجیب
بان النبی ﷺ فعله بعد زوال السبب المشیر وعینه فذکر النعمة الامن بعد الخوف لیشکر علیها فهذه علة اخری
والحکم قد یثبت بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا یؤثر فی انتفاء نوع الحکم ولئن سلم بقاء الحکم مع
عدم العلة فهو غیر معقول لا یقاس علیه غیره فافهم **قوله** تلک السبب الشهر کله کما اختاره السرخسی
انما ذهب الجمهور الی ان اجزاء الاوائل من کل یوم سبب لصومه لان صوم کل یوم عبادة علی حدة منفردة
بالارتفاع عند طریان الناقض کالصلوة فی اوقاتها فیتعلق کل بسببه لان اللیل ینافی الصوم فلا
یصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسی الی ان السبب هو مطلق شهود الشهر علی ما هو الظاهر
من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غیر ان السببیة تتعلق من المجموع الی الجزء الاول منه رعایة
للعبادة کما تعلق بمثله فی الصلوة رعایة للظرفیة ولئلا یلزم تقدم الشیء علی سببه ولهذا اوجب
صومه علی من کان اهلا من اول اللیلة من الشهر ثم اجزء قبل الصباح واقاق بعد مضی الشهر حتی یلزمه
القضاء وکذا یجوز اداء نیة الفرض فی اللیلة الاولی مع عدم جواز النیة قبل سبب الوجوب کما اذا
نوی قبل غروب الشمس وسببیة اللیل لا یقتضی جواز الاداء فیه کما لا یقتضی السلم فی اخر الوقت وکذا قوله ﷺ
صوموا لرؤیته یدل علی ذلک اذ لیس المراد منه حقیقة الرؤیة اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر
ولا وجه للتعبیر عن اجزاء الاوائل من کل یوم وکل من هذه الوجوه وان امکن دفعه الا انها امارات تفید
المجموع سببیة شهود الشهر مطلقا هذا ولا یخفی علی متامل ان ما ذهب الیه شمس الائمة لا یدفع السؤال
الذی ذکره الشارح رح وهذا ما ذهب الیه الجمهور من باب اولی فتامل **قوله** کالمتعین فی المکان الخ
وقوله کما اذا کان فی الدار زید وقلت بان ان تعین هو لعدم مزاحمة غیره ایاه فکذا ههنا لما لم
یشرع فی الوقت الا الصوم الفرض ونوی مطلق الصوم تعین هو لا لایجاد وطلب الحصول لعدم
مزاحمة ایاه ولقائل ان یقول ان اراد بقوله بان ان زید مثلا فهو صحیح ولکنه لیس نظیر ما
نحن فیه الا ان یراد بمطلق الصوم الذی هو متعلق النیة صوم رمضان وهو لیس هو محل
النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلک وان لم یرده بعینه بل ان اراد فردا یطلق علیه ذلک

الاسم لم یخطر بخاطره سوی ذلک کما هو حقیقة ارادة المطلق مثل قول الاعمی یا رجلا فذ بیدی
فلیس هو ارادة ذلک المتعین فانه لم یقصده بل ما یطلق علیه الاسم سواء کان ذلک او غیره
فلزوم ثبوت ذلک بعینه یکون لا عن قصد الیه اذ الفرض انه لم یقصده بعینه فیکون فی حکم الکره لا بد
من اداء الفرض من الاختیار واختیار الاعم لیس اختیار الاخص بخصوصه **قوله** فیصاب بمطلق الاسم
لک ان تقول عدم اشتراط نیة التعیین هو معنی الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما یغنی عن الاخر ویمکن
ان یجاب بانه تصریح بما علم التزاما **قوله** بان ینوی النفل فذهب بعض المشایخ الی ان مسئلة نیة صوم النفل
فی رمضان من الصحیح المقیم انما هو مصورة فی صوم یوم الشک بان شرع بهذه النیة ثم ظهر انه
من رمضان حتی یکون هذا الظن معفوا اما لو وجدت فی غیره تخشی علیه الکفر بانه ظن ان لا امر بالامساک
المعین ومثل هذا الظن تخشی علیه الکفر فافهم **قوله** والوقت قابل للاصل دون الوصف ویبقی اطلاق
الصوم فی المتعین متعین وهنا یرد الاشکال المتقدم ولک ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم
لا یوجد بدون وصف ولم یوجد ههنا سوی النفل فبطلانه یقتضی بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغایرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما
بطلان الاخر والجواب ان اللازم احد الاوصاف لا علی التعیین فبطلان وصف معین لا یوجب
انتفاء الاصل لجواز ان یوجد مع وصف آخر کالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الی اعتبار الشارع
فله ان یحکم ببطلان الوصف بمعنی انتفاء وصف النفلیة عن الصوم لا بمعنی انه ینتفی الشیء الذی
هو نفل لیکون ذلک نفیا للصوم وقد یجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف العبادة یکون
بقصد العبد بل هو الزام من الله فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالی بدلیل قطعی بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما یحصل علی سبیل الاخلاص لله تعالی وذلک بالنیة فاذا وجد الامساک المقرون بالنیة کان
عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضیة لا یکون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالی فنیة النفل او واجب
آخر لا یسقط الفرضیة الثابتة فی نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان یکون اللازم لیس بلازم **قوله** الا فی
المسافر ینوی واجبا آخر قال بعض الشراح هو استثناء من قوله ومع الخطاء فی الوصف لا من
قوله فیصاب بمطلق الاسم علی الاصح وقال بعضهم هو استثناء من قوله فیصاب بمطلق الاسم لکن لا علی الاصح
انتهی اقول قوله لا علی الاصح هو تخریج بعض المشایخ علی روایة الحسن وهو ان رمضان فی حق المسافر
لا یصاب بمطلق الاسم والاصح انه یصاب به کما سیاتی وفی بعض الحواشی قوله ینوی واجبا آخر
حال عن المسافر فکیف یکون مع هذه الحالة حرف الاستثناء الا قوله فیصاب بمطلق الاسم فتامل

ولا یلزم من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعکس اذ یلزم من بطلان الاصل بطلان الوصف فیقتصر البطلان علی الوصف

قوله صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان قوله فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان
يصح فكذا في رمضان هذا التشبيه في حق النفل على رواية الحسن كما يأتي قوله وهو مختار فخر الاسلام
وشمس الائمة وتابعهما المصنف وفي المنتخب وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة رح
ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده
وصاحب الهداية وقاضي خان وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرماني و
في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان
اي قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع
لانه متنوع اما ما يضر به الصوم كالحميات ووجع العين والراس وغيرها واما ما لا يضر به كالامراض
الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا
المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض
الوقت واذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر
فيستقيم جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب
في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض قوله في المتن وفي النفل عنه روايتان اي اخر هذا وقدم ذكر المريض
وكان الاولى ايلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان
عن الامام مع ان فيه روايتين قوله وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لان انتفاء مشروعية
الصيام ما ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعين هذا الزمان
لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت والتاخير فصار
هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام ما يصح فيه ومنه النفل فيصح ولقائل ان يقول
ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان من المسافر الا بنية من الليل كما قال زفر لعدم التعيين
عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط التبييت كما هو المقرر في الفروع
قوله فالاصح انه يقع عما احترز بالاصح عما قيل انه يقع عن الوقت على مقتضى رواية ابن سماعة
وعن النفل على مقتضى رواية الحسن قوله لانه لما لم يوجد عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف
اطلاق النية منه الى صوم الوقت اذ الوقت انما يصير بمنزلة شعبان على رواية الحسن اذا تحقق

منه

منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب اخر قوله كقضاء رمضان فيه نظر لانهم
جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله من اقسام الواجب المقيد فتدبر قوله اما لكون الوقت
معيارا له فظاهر اي لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد قوله ويمكن ان يجاب
بان وجوب الاداء لما كان مغايرا لنفس الوجوب في الصوم وثبوتهما بشيء واحد احدهما بعبارته
والاخر باشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو نفس وجوب الاداء
انما هو الامر في قوله فليصمه فتنبه لذلك قوله فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء
وهو شهود الشهر فيه شيء لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق
به وجوب الاداء لا السبب نفس الوجوب قوله ويمكن ان يجاب بانه لتقرره بالايام دون الليالي
صار من المقيد بخلاف الزكوة فانها غير مقدرة بوقت من ليل او نهار فكانت مطلقة فعلى هذا كونه
موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهار والمقسم اعم من ذلك وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما
لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون للاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق عليه
لانه لا يفوت الا بالموت فتنبه لذلك قوله فلما النذر المعين من القسم الثالث اي قوله بنية
واجب اخر كالكفارة او القضاء فاداء اي الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما
نوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت فيشترط لهما النية من الليل
اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو قوله لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الخ اورد عليه ان
التعيين باذن الشرع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حقه واجيب
بانه اذن مقتصرا على ان يتصرف في حق نفسه اعني العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب
الشرع بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى
بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت
فاصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه
وكذا بنية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب بعارض التقصير بتاخير
الاداء الى زمان التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول
بالعارض قوله ولا يحتمل الفوات اي لا يفوت هذا النوع ما دام عليه حيا لانه موقت بالعمر
ولا يتعين عليه اداؤه الا في اخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة

بو قوليله بيري دكلدر شويله معلوم اولور

بو قوله داخل خطدر

كما في الشيخ الفاني قوله في المتن يشبه المعيار والظرف اه لا يخفى ان في كل من الشبهين نفي
لان المعيار شرطه ان يستوفي اركان المؤدي جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك وحقيقة
الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب لا غيره فيكون اركانه
بعضها جزءها الوقت قوله كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجاز والاشكال في وقته لا في نفسه فيكون
من اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا الاشكال وجهين كما بينهما الشارح
وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال في شرح التقويم وقت الحج وقت عليه جعل ظرفا فادا
الحج ومعنى الاشكال انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك
في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسمي مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى.
تحقيق فظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية
والوجه الثاني بالنسبة الى الاداء لكن في المعنى يرجع الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن الوقت لكن في كون
الظرفية المختصة فيه شيء كما لا يخفى قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد ولا يشكل ذلك بتاخير النبي عم الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة سميت
منها لان اشتغاله بالجهاد وما الله تعالى اعلم به يسوغ له ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك
في الحيوة الى القابل معقود في حقه عم لانه كان متيقنا بحيوته الى ان يبين للناس امور الحج
وعن ابي حنيفة روايتان اصحهما كقول ابي يوسف قال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف
بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند ابي يوسف وعند محمد على التراخي والذي
عليه الجمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف وفي مسئلة الحج مسئلة مبتداة
قوله فلنا الخ حاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا
جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم
بالتاخير لو مات في العام الثاني بالاتفاق فيثبت ان الحاله لم يزل بما قاله لان وقته يشبه كلا من الظرف
والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد واثر
الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم بالتاخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع الاثم
ووقع اداء وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه الفوات بالتاخير لظهور علامات تقتضيه فانه حج
يصير مقضيا عنده ويتعين له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل الظني واجب عند
عدم غيره بخلاف ما لو مات فجاءة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لعذر اعتباره الصحاب

صدا

بهذا اذا لم يحج عنده التمكن حتى مات اثما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا قوله والقائل ان يقول الخ
الجواب بالنوع يعني ان وقت الصلوة ورفت الحج آت وقت الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة انما ثبت
شرعا زائدا وهو النقصان فلا يسقط بعارض التقصير بتاخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف وقت الحج
فانه لم يتمحض كوقت الصلوة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلشبهه بالمضيق جاز عن
الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يخرج عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبه باصلين يوفر
عليه حظه منهما مع امكان التدارك في مسئلة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب الموت
المفوت لتمكنه الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مسئلتنا نحن قوله بخلاف الحج فانه قابل
للنفل لا يخفى ان هذا اثبات لا النزاع فان الخصم متعلق بالكلية قوله والكفار مخاطبون هذه المسئلة
مذكورة في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المص له مناسبة في الجملة حيث
جعل من مسائل الامر مسئلة الكفار لانها من متعلقاته قوله لانه عم بعث الى الناس كافة يفهم منه
خروج بعثته الى الجن والملائكة لان مفهوم دراية الكتب حجة وليس كذلك لان بعثته عامة قوله
فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات لان موجب الامر اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم
وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد ولهذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع
فقد ابطل قول لا اله الا الله ولك ان تقول بترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول
فيما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جاء به والجواب انه لا يمتنع ان
يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروط صحتها بالايمان
فيقول اوجبت عليك العبادة واوجبت عليك تقديم الايمان عليها وقد وقع
شرعا وهو قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الآية الى قوله ويؤتوا الزكوة والضمير
عايد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب قوله ما سلككم في سقر اورد الآية دليلا
على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه ظاهرا والتحقيق
ان محل الموفاق انما هو المؤاخذة في الآخرة على ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف
المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن يشملهما والآية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف
قوله يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة اشارة بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
وظاهر الآية دليل للقائلين بانهم مخاطبون ايضا بالشرائع في حق وجوب الاداء
في احكام الدنيا لانهم اخبروا انهم استحقوا النار بترك الصلوة واجيب بان
اهل

يمنع ذلك قوله في الطواف فرض او الاولى ان يفرض الخطاب بالاعمال في

الكتب كانوا يتقلبون في الريب فنفى المجاز **قوله** لم يريدوا ان اداها كان واجبا عليهم في حال
الكفر اما يعني لفقد الشرط وهو الاسلام وقد نقض بان التكليف بالفعل حال عدم شرطه الشرعي غير
ممتنع والا لم يتسع الصلوة حال الحدث واجيب بتمكن المحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون
الكافر وبان الطهارة تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع **قوله** ولا قضاؤها
واجب بعد الاسلام لانه يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل على الصحيح
فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة ممتدة بعد الاسلام والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء
قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذلك ولما صح العبادة ان يقال بل ارادوا وان يخاطبون
باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء اما الحكم الدنيا
لا العقوبة في الاخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتامله **قوله** فان قيل
اي هذا السؤال نشا من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات
ورأس الطاعات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع **قوله** قلنا
اي واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره كالصوم
بالنسبة الى الاعتكاف **قوله** والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من
العبادات وهو قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس
الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين وجوابه هذه المسئلة وان لم
ينقل نصا عن ائمتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من قدر ان يصوم
شهرا ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه ذلك النذر المتقدم يصوم
المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر الاصلي لوجوب اداء العبادات
فوق منافاة الردة له **قوله** عم لما ذكر من الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به
ان ما ذكره عم من الشرائع بعد الايمان مترتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين
بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عند من لا فلعدم
الدليل على الفرضية على ما يأتي ان شاء الله تعالى في مبحث مفهوم المخالفة كذا افاده بعض الشراح
المحققين واعترض بان قوله اما عند من لا فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة
في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية

معه

قوله قيد بما يحتمل لانه لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه مقدم اول المسئلة **قوله** محل الخلاف الخ ولو قيل مبنى
الخلاف على كون الشرائع داخلة في مفهوم الايمان وغير داخلة لكان له وجه والله اعلم **قوله** قدم الامر
لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لا حق له ايضا لكون
الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا وقيل
لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف
قوله وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وقيل هو ترك الفعل وقيل هو
طلب كف عن فعل استعلاء مدلولا عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن
هو دونه وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما
اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين
الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله
بل المطلوب به كف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل
الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل اخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب العدم
الفعل فهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل
فيستمر **قوله** وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه اعني سواء اقتضى حرمة او كراهة اشار بلفظ
الاقتضاء الى ان صفة القبح للمنهي عنه متقدمة على وروده شرعا بمعنى انه لما كان قبيحا في ذاته نهي
عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري على ما مر في الامر وللقائل ان يقول هذا انما يتاتى
فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها
حسنة **قوله** ضرورة حكمة الناهي فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر الا لحسنه لقوله تعالى
ان الله يأمر بالعدل الاية وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفة وحرمانا او تعبدا اما
التحريم حرمانا فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم
لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله ذلك جزيناهم ببغيهم
واما تحريم التعبد فكما في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة
بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض وذلك
لا يوجب العدم في نفسه **قوله** وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي انما يهنا
دون قبح المنهي عنه لكونه يقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن الخ لان من قال ان الامر يوجب

التكرار لانا نقول لا نقول ان النهي يوجب التكرار قوله اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بما لا يكون مشروعا باصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك قوله او لغيره وعرف بما يكون مشروعا باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض قوله او الخلل الوارد اه بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لمعنى انه يوم ضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت والوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف للكل قوله لانسلم زوال الاذى عن حال الحيض الى اخره هذا اعتراض اورده الفاضل السمرقندي حيث قال اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطي حالة الحيض والجواب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فانه ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة حالة الغصب قوله اوجب فساد المشروع المراد بالفساد والجواز مع الكراهة التحريم قوله لانه ينعقد مشروعا وصار واجبا حتى يحنث به في عينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم الشرعي وهو من الفجر الى الغروب دون اللغوي ولكن ان يقال بان الصوم مما لا يتجزى ومن ثمة كان وجود المنافي في بعضه كوجوده في كله اعتبارا بخلاف الصلوة فانها لا تطلق على ما دون الركعة قوله واجب عند البعض يعني من الحنفية وحاصل ما ان وجوب تقدير ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك وفيه شيء لانا لا نسلم رجحان الترك على الفعل بل التساوي اذ بالنظر الى انعقاد الشروع في حيث هو المعنى واجب وبالنظر الى تقرير المعصية حرام وايضا لم لا يلزم القضاء نظرا الى انعقاد الشروع لزوال العارض اذ المنع من المضي انما كان للعارض فترجح جانب الترك نقديما للحظر على الاباحة قوله فلم يلزم القضاء اه اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلوة في الاوقات المكروهة قوله وانما صح نذره اه يعني انما صح النذر بالصوم في الايام

المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فعل الصوم لا في ذكره اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية قوله ولهذا لم يصح نذره الخ هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ووجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر قوله بخلاف الصلوة الخ يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه والصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلوة فان ابعاضها لا يطلق عليها الاسم ما لم يحتمل والمنهي عنه هو الصلوة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فالمضي في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مرتكبا للمنهي عنه وهو الصلوة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهو ابطال العمل وترك المضي امتناع عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى محال لانه عرض لانا نقول الاجزاء المتقومة اعطي لها حكم الجواهر والاعيان بالبقاء شرط البقاء المتقومة عبادة فترجحت جهة المضي لان فيه جهتا طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء خلافا لزفر ويجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه وفي ظاهر الرواية ولو اتم خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع قوله ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة اه هذا مخالف لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني في التلويح والله اعلم قوله فلذا اختار انها كراهة تنزيه حاصله انه اختار الشيخ الثاني ان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء دون الصلوة في الارض المغصوبة ووطي الحائض كما ذكروه ولو اختار

الشق الاول لورود البيع في وقت النداء على قول فكان اختيار الاول اولى قول الشارح لم
لم يبق بينهما الفصلين فلنا ملتزم من هذا الوجه والا فالمنع لا يجب في صوم يوم النحر ولا القضاء
بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة والوقت المكروه **قوله** وفيه تأمل لان وطي الحايض اذا كان
مكروها كيف تثبت حرمته لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما منافاة
واقول محصل جواب الاكمل والسكاكي ان الكراهة في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطي الحايض ثبت
حرمته بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا بعد من اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد
بحسب مقتضيات الادلة والشارح رحمه ظن ان كراهة التنزيه جارية في جميع جزئيات النوع الثاني
كما هو الظاهر من قولهما تحت دراية كراهة تنزيه فاشكل عليه وطي الحايض بما ذكره اما لانه
من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتامل **قوله** وهو القبيح لعينه لان الاصل ان يثبت القبيح باقتضاء
النهي في المنهي عنه لا في غيره ولا ضرورة ههنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجد
حسا فلا تمنع وجودها بسبب القبح وتقابل ان يقول ان اردتم بقولكم قبح لعينه ان القبح بالنظر
الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نسلم ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل
كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ولذا لو اكره على الشرب لا يحل له الامتناع
ولو كان القبيح لذاته يحل له الامتناع لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار
الفساد في الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقايقها وان اراد
غير ذلك فهو انه خلاف الظاهر فلا بيان بانه ليس المراد بقوله قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث
الذات بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك القبح لمعنى زائد
على ذاته فتامله **قوله** الا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف هذا الاصل بان دل على ان
هذا الفعل الحسي انما يقتضي القبح لغيره لا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه ليس
مشروعا اصلا **قوله** كالنهي عن الوطي حالة الحيض فيه نظر فان القبيح لغيره حكمه المشروعية
خصوصا اذا كان الغير مجاورا وان لم يوجد ثمرة ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان
وطي الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر فتنبه له **قوله** وهي التي توقف وجودها
على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان لها باعتبار ما اثبته الشارع لها من
الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها الحسي قد حكم ببقاء الصوم
بعد وجود المنافي في حالة النسيان وبقاء الصلوة مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة

حالة الضرورة وبقي فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانهما والعوض لا يقابله
وتاخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما بني على الوجود الشرعي دون
الحقيقي **قوله** ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات الى هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب
الذي ذكره الشارح قبله وهو وارد لا محالة **قوله** فلا فرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعالا
تعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام
مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكروه لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل
الشرعي بما يكون له مع حقيقته الحسية تحقق شرعي بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث
لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا الحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد
على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول **قوله** فالصواب
ان يفسر الافعال الحسية الخ الكلام ظاهر حسن **قوله** بما لم يتعرف فيه الشرع بتجويزه اما بمعنى اذا عرفت
هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان يأذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرفت
تثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير هذا المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا يقول
ازنوا ولا اشربوا الخمر **قوله** في المتن على الوصف المتصل به وصفا لو قال على الذي قبح لغيره لكان
اولى لان القسم الثاني وهو ما قبح لمعنى مجاوره يصير خارجا عن التقاسيم مع ان الكلام في النهي
عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما قبح لعينه فيكون هذا القسم فيما قبح لغيره
فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون وصفه
والصلوة في الارض المغصوبة ونحوها مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لا
يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي قبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا
متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه
وانما اثر في الكراهة دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل
دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل دليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو
صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وباطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على
ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يقبح باصله
ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبح لوصفه **قوله** الا اذا دل الدليل الخ حاصله
انه قد قام الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تقوم انعقادها من الاصل لاضافتها

الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا الصلوة الحائض معدومة
شرعا وفيه بحث لان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع الملاقيح والاشبه انه مجاز عن النفي كما يأتي
والاستثناء يكون منقطعا فتنبه له قوله ومما ذكرنا يعلم من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية
يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا الا
اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه بعرف اطلاق المقيد عن قيد المطلق وعن الاستثناء فمن اجاز تخلل
يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرينة الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره اما العقد
بما يحدد لوله بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتأمل قوله فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة الخ وكذا في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد قوله قلت المراد اي بقوله
على الذي اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره فيه تأمل لان كلامه
مشعر بان حكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس كذلك والا فكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لا يقال مراد
الشارح رح انه تركه وحكمه رأسا وذكر الاشهر لانه احال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم
كلامه متناقض لانه في الجواب والتنظير افهم ان المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا
الخ والحاصل ان الشارح رح اعتذر عن المص في تعميم الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار القبح
لغيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح رح قوله
خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد
من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا قوله ولو كان قبيحا لعينه يكون باطلا لارتفاع
المشروعية اذ لا يبقى المنهي عنه مشروعا بعد النهي ح لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا
والقبيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا اصلا فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضي وهو النهي
لان النهي ح كما سبق هنا بل يكون نسخا وهو باطل قوله تحقيقه الخ لم يتقدم ذكر النسخ حتى يجمع التوفيق
بينه وبين النهي ولو قال ولانه لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناعه
اختيارا او لم يبق النهي هنا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت تحقيقه الخ لكان انسب
كما فعله بعض الشراح قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي
لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت فكيف يبطل واما ما كان فلا رفع وايضا الحكم وتعلقه
التعلقي قد كان لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زال ما يظن من
التعلق في المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ

زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاول انه بيان انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته والمراد من الحكم
المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى لا يجوز انتهاؤها وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز
واجيب ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله والثاني بالنسبة الى العبد
فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه قوله ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب الخ ذكر توجيه المصادرة
ان المدعى هو النهي يقتضي تصور المنهي عنه وقد جعله جزء من الدليل حيث قال والنهي لغرض في الطلب
بالمنع الخ قوله ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي عن قتل الكلاب والنهي عن المتعة
فانه ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهي منافيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء
فلا يثاب عليه مع ان شرب الخمر منسوخ وكذا النكاح المتعة مع انه يثاب لانه يثاب بالامتناع عن شرب
الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا للعدم في نفسه قوله فان تم هذا الدليل وهو قوله تحقيقه الخ
فانه اثبت به المغايرة بين النسخ والنهي قوله نبطل تلك القاعدة وهي ان النهي قد يكون طريقا للنسخ الخ
ويجاب بان كون النهي طريقا للنسخ مجاز والكلام في حقيقة النهي وح يتم الدليل ولا تبطل القاعدة
ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا يعني لا نم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه بكونه شرعيا قولهم لو لم يكن
مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لا نم استحالته عقلا والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات والامتناع
بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرف
من صحة التكليف بما علم الله انتفاءه ووقوعه مع كونه ممكنا كالايمان ابي جهل ومن مات على كفره قوله والاوجب
ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان حقيته ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا
في الجملة اذ القبح الذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاوره
وبهذا الطريق يندفع جميع ما ورد لا بالطريق الذي ذكر اولا قوله اي لكون النهي الخ فيه كلام لان
المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح الوصفي دون
المجاور وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما قبح لمعنى مجاور
مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره وظاهر كلام الشارح رح ان حكم ما قبح لغيره عدم المشروعية
بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قيل
كانت هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصح
ان يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة الاطراد
فافهم ولو كان اي لكون النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقاء المشروع لكان اولى قوله كان الربوا وهو

عقد معاوضة مال بمال وفي احدى الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة هذا التفسير انما ياتي
اذا قدرت مضافا في عبارة المص اي بيع الربوا وان لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض
لكن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف
ان مثل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز
قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في البيع وشرط المبيع لاستيفاء
الثمن وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا الكل ثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تاكيدا
قوله كالبيع بشرط فاسد الخ ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على اما اذا
ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالزام
وان للتردد فيكون كتعليق البيع بامر متردد فيه والتعليق ينافي المقصود من العقود التي للاثبات فلا يجوز
فلهذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالطلاق والعتاق بخلاف الاثباتات
كالبيع والاجارة والنكاح قوله وفيه نفع لاحدهما اما البائع فكما لو باع شيئا بشرط ان يقرضه المشتري
درهما او يهدي له هدية او باع دارا على ان يسكنها شهرا واما المشتري فكما لو اشترى ثوبا
على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا او قباء وكذا المنفعة اذا كانت لاجنبي نحو ان تقرض فلانا كذا
فالتقييد باحدهما بناء على الغالب قوله او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اي بان يكون المعقود
عليه من اهل الاستحقاق تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها يخرج شرط الخيار والاجل فان البيع
جائز فيهما مع وجود شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به واحترز بهذا عما لو اشترى
دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه فان الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد قوله
والحرمة لا تنافي ملك اليمين هذا جواب سؤال تقريره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان
النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمة لا تنافي ملك اليمين وذلك لان البيع شرع لملك اليمين والتحريم
لا يضاده ولان التحريم يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لا مقصود ولازم فقد يوجد ولهذا
شرع البيع في موضع لا تحل مباشرته كالاخت رضاعا والامة المجوسية والعبيد والبهائم وهذا
بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل ولهذا لم يشرع في موضع لا تحل كالام والبنت فالنكاح ينتفي بانتفاء
الحل لان الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم قوله كجلد
الميتة فيه تامل لان جلد الميتة لا يملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارث او هبة وكذا الخمر
والخنزير يملكها المسلم بالارث ويوكل من يبيعهما وجعل صاحب المحيط جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب

فيه

فيه وجعل صاحب البزدوي كالميتة لانه جزؤها وهذا الكل قبل الدباغ اما بعد الدباغة فيباع وينتفع
به لطهارته فان قلت نجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان ينبغي ان يجوز بيعه كالثوب
النجس اجيب بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة
في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه قوله وان صوم يوم النحر وايام التشريق فان
الصوم مشروع باصله لكونه امساكا لله تعالى على قصد القربة والنهي متعلق بوصفه وهو كونه مشتملا على
للاعراض عن الضيافة الموضوعة بحكم التواني في هذا الوقت وهذا الوصف لازم للصوم لا ينفك
لتصوره بدونه في الجملة وهذا اية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصفا متصلا فصار
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده فان قلت لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان ياثم
من لم ياكل بدون النية قلت من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او لحميه او لعدم اشتهائه لا ياثم لانه ترك
عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام والقدر فلا نم انه لا ياثم قال السمرقندي وفيه بحث
لان الامساك انما يكون لله ان لو كان باذنه ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم
كالليل واجيب بانا سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لا نم ان النهي ورد في الصوم
بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد في الاعراض عن الضيافة وفي المنع الا ان الاعراض لما كان لازما للصوم
اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله قوله ونهار الضيافة

مؤدبا له

اخرجه صاحب الشرع الخ ممنوع لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية
بل يقتضي بقاءها محلا لها لما بينا من اقتضاء النهي التصور وفي الطريقة المعينية والتحقيق ان صوم هذه الايام
يشتمل على تركين ترك المفطرات الثلاث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبادة وبالنظر
الثاني يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقدر الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني
بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا
باصله دون وصفه فكان فاسدا قوله ولهذا لو نذر وان يصوم يوم النحر صح نذره لظاهر الرواية وروى ابن
المبارك عن ابي حنيفة انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي لان صومه بمنزلة مشروع عندهم قوله ولكن يفطر
ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية قوله وفي الهداية الخ وهكذا في شروح الجامع الصغير وغيرها
قال بعض الشراح فمن هذا عرفت ان الحانث هو غلط المذهب حيث قال فكان اثر النذر في وجوب
القضاء لا في الاداء انتهى واقول ان اراد الحانث هو تبوعه لا في الاداء اي لا في وجوب الاداء فقد
اصاب ولم يغلط وهو الظ وان اراد لا في جواز الاداء فقد سهى والله اعلم قوله وهو الدرهم الزائد

في الربوا الخ حاصله ان بيع الربوا مشروع باصله لوجود ركنه واهله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل
الخالي عن العوض الذي به تفوت المساواة التي هي شرط لجواز العقد في الربويات وشرط الشيء تابعه فيكون وصفا
اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهو كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون
الطهارة فالجواب هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو ممنوع
بل شرط الصحة فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف
الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة فينعدم عند عدمها ولو سلم انه شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد
مع الفساد بخلاف البيع قوله والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة الخ حاصله ان الشرط الفاسد في معنى
الربوا وقد نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة
الفساد والحرمة والشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف
في هذا المقام قوله والخمر مال غير متقوم الخ حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع
باصله لوجود ركنه من المتبايعين وهو قولهما بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع في البيع فشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود في البيع هو المبيع
ولهذا اشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير متقوم لان المتقوم لا يجب ابقاؤه بعينه
او بمثله او بقيمته وهي ليست كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من وجه
دون وجه فلا يمتنع اصل الانعقاد فصار مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفساد لا بالبطلان
لكن الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان وان اورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون
المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نم ان ما ليس بمتقوم
يكون مالا واجيب بان ذكره ركن لا وجوده والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا
بثمن وليس فيه مثله شيء يجوز ولا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان لما مر
وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي لا تصلح
لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع العوض بالخمر
لان هذا بيع مقايضة فكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت فيه مبيعة وبخلاف
البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او مثمنا لانعدام المالية حالا ومآلا وانما تحدث
المالية في الجلد بصفة الدباغة فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينفذ
ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضي خان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم التجارة

تساوي

فساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم الحول كان عليه
الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول ثم وجوده
في آخره وفي الكشف المراد التي ماتت حتف انفها اما التي ماتت بالخنق والجرح في غير الذبح فالبيع
فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح رحمه لبيان كون صوم يوم النحر مشروعا بوصفه وكان ينبغي
ان يبينه كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل قوله جمع مضمون من ضمن الشيء يضمنه يقال ضمن كتابه
كذا وكان مضمون كتابه كذا قوله والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في بطون الامهات كما في الصحاح
وفي الفائق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة اي ولدت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف
الجار انتهى وحاصله ان لقح فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه
بحذف الجار قوله فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا وابطالا لمشروعيتها على سبيل المجاز لعدم
محلية القابل لحقيقة وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية كما لا ينعدمان
بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ بعدم بقاء الحل والحرمة
بالنهي لا بعدمه قوله لان رفع الاباحة لا يكون نسخا هذا مسلم على قول من يقول بانها رفع حكم شرعي
والا فلا لعدم النسخ قوله قلت انما يتم لو ثبت علمه عم بوقوعه في زمان نبوته ويمكن ان يقال قد
ثبت علمه عم بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتها
قبل ما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا
في شريعة يعقوب كما في قصة يوسف ونكاح المحارم كان في شريعة آدم ويكفي في اطلاق
النسخ كون المنسوخ مشروعا في شرع ما ولا يشترط مشروعيته في شريعتنا ولئن سلمنا فيكون
مجازا كما قدمناه قوله او مفعول مطلق اي قال ذلك قولا او يجوز ان يكون مفعولا لاجله
اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح قوله وهي اي عدم صحة النفي انه كون القبح حقيقة فيثبت
بمطلقه القبح الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح ان يكون في
عين المنهي عنه لا في غيره والجواب انا لا نم ان الكمال في كون المنهي عنه قبيحا لعينه بل ذلك
مسلم في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح لغيره ابقاء للمنهي كما في حقيقته كما
تقدم قوله لما بينهما من التضاد لان المشروعية تقتضي الحل والمعصية تقتضي الحرمة قوله لا تثبت
حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة
الموطوءة على ابي الواطئ وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علوا

مبحث حرمة المصاهرة

وحرمة بناتها وان سفلوا على الواطئ **قوله** والزنا حرام محض انما احترز بالمحض عن الوطئ بشبهة
كالوطئ بالنكاح الفاسد ووطئ الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما
بالاتفاق واحترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف
لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا **قوله** بل يوجبها
الولد لانه بكل ابعاضه اي كل منهما ثم اقيم الوطئ ودواعيه مقام الولد لتعذر الوقوف
على حقيقة العلوق فجعل الولد كالاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط ومقام غيره يعتبر في
علة صفة اصله لا صفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير اعتبرت فيه صفات
الماء الطهورية لا صفات نفسه من التلويث والتغيير فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر
صفة الوطئ وهي الحرمة بل صفة الولد وهو عين لا يوصف بالحل ولا بالحرمة وما روي
انه عم قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مدلول خاص لانا قد نشاهد وكذا الزنا
اصلح من ولد الرشد في امر الدين والدنيا فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالرأي فلا يعارض
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عمن زنى بام امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا
نقل عن عائشة فالجواب ان ذلك موقوف فيحمل ان يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا فانما
لم يجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر على انه غير
مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل وكوطئ الاب
جارية ابنه ومذهبنا في هذه المرأة مروي عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود
وابي وعمران ابن الحصين ومسروق وذكر في الاسرار والطريقة البرغوية ان في المسئلة
اجماع الصحابة رضي الله عنهم **قوله** قال عم ناكح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره
المشائخ في كتب الفقه **قوله** ثم يتعدى الحرمة منه اي فروعها اي هذا الكلام انما يدل على تحريم
اصول الولد على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه ويمكن ان يقال فروعها
يندرج في حرمتها لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع ولان قوله تتعدى الى اصوله معناه
ان اصل كل منهما وفروعه يحرم على اصل الآخر وفروعه **قوله** ثم سقطت حرمتها لضرورة
النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم حتى حلت له حوا ولك ان تقول هذه الضرورة
معدومة في المزنية فينبغي ان تحرم على الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه لادى
الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات

غيره

غيره اليها وشهرتها بالفاحشة واياك ان يزيد الحكم في الفرع وهو الوطئ الحرام على الاصل وهو الوطئ
الحلال **قوله** وهلك او غيبه وقضى بالضمان او تراضيا ملكه الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب **قوله**
ثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع
صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى ان للمشتري بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب
بالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك **قوله** بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اما فان قيل لو كان ثبوت الملك
في المغصوب بناء على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يطب
الكسب له قلت المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرير الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث
كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم الشرعي وهو وجوب الضمان المتوقفة على خروج
المغصوب من ملك المالك ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان
زواله ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها
تبع محض تثبت بثبوت الاصل **قوله** ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام يرد المبيع بشرط الخيار للمشتري
على قول ابي حنيفة فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري وكذا يرد الوقف على قولهما قبل الحكم
وبعده على قولهم وعند الكعبة ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاموال المملوكية والوقف
باق على ملك الواقف حكما ولذا يرجع اليه الثواب **قوله** فيه لا حاجة الى زوال ملك العين الخ
يعني اذا كان الضمان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج الى زوال ملك العين له لئلا يلزم اجتماع
البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا والقول فيه تكتفي المؤنة
وتخرج المسئلة عن ان تكون من هذا الباب فلا تكون واردة على تاصيلنا التكلف لبيان
تعليلها بما قلناه ولا يصح ايرادها منقوضة على اصله **قوله** وهي قصر الصلوة لا وجه لحصر الرخصة
في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها في حق من عليهم **قوله** وذلك
مجاور له الاشارة راجعة الى قطع الطريق والخصوص بقطع الطريق بل وكذا الثمرة للعبد الآبق
عن مولاه وقصد المعصية للزاني وشارب الخمر ومخالفة النهي في المرأة بغير محرم والمعتدة
وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لامكان الانفكاك في الجملة اذ القطع والثمرة
مثلا يوجد بوجود السفر والسفر يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون قصد
الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصير مسافرا وفي الحقائق
محل الخلاف في انشاء السفر على المعصية اذ لو انشأ سفرا مباحا ثم غير القصد الى المعصية فانه يثبت

الرخصة اتفاق وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن للمسافر قصد صحيح كطواف الطوفة لرؤية البلاد

قوله في المتن ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا
المسلم واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا لا يخلوا
اما ان يسلموا او يغلبهم المسلمون فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله عم
من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوا ما في ايديهم فان جاءوا اربابها
فوجدوها قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة
ان احبوا واما المثلي فلا ياخذوه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للغانم
وعند الشافعي ياخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمرة الخلاف تظهر فيما لو اخرج
جزء تاجر من دار الحرب شيئا من ذلك شراء او هبة ياخذ مالكه بغير شيء عنده وعندنا بثمنه
او قيمته **قوله** بالاحراز الخ قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكوها وان قسموها كذا في
الزيلعي وان دخل المسلمون دار الحرب فغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين الوضع
لفوات العصمة بتباين الدارين **قوله** فيملكونه قبل يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا
فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في جهتهم لانقطاع ولايتنا عنهم
واجيب بان مراد المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة في الرقاب
متاكدة بالحرية المتاكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط **قوله** فان قلت هذه المسائل
لا تصلح للتفريع الاولى ان يقال ان هذه الفروع واردة على اصله نقضا على قاعدة
ان النهي عن الافعال الحسية يقع على قبح لعينه لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام
شرعية فيكون مناقضة لما اصلناه وقد مر جواب كل نقض ودليل كل فرع **قوله** كمن
اخذ صيد الحرام واخرجه لا يملكه فيه نظر لان هذا يناقض قوله في الجواب عن هذا السؤال
وكذا الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه وهذا هو المذهب **قوله** قلنا الفعل
الممتد له حكم الابتداء والبقاء سواء في الابتداء كان الاستيلاء عن محل معصوم فكذلك
في الانتهاء واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه
التعليل كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان المصنف لم يذكر الجواب عن هذه الفروع
التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبتت القاعدة المذكورة سهل دفع امثال
ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدي.

معه

قوله لانه كالجزء من العام اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب
والحاصل بالنسبة الى العام ليس كذلك **قوله** خرج به خاص العين اما ان قلت بقي خاص الجنس داخلا لصدق
الحد عليه قلت تناول الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر
عن حالة الوضع فهو لم يخرج ان التفت اليها فهو العام فيكون اذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها
غير ملحوظة للواضع وح فيخرج الخاص باقسامه بقوله ما يتناول الافراد **قوله** لان افراد الشيء ما يصدق الشيء
على كل واحد منها اما حاصله الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشيء اذا كان له لا يصدق الا على مجموع تلك التي
تركبت منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه على المجموع بل
يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا انتقص منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المعنى
بخلاف لفظ الرجال مثلا فانه يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم
اذا انتقص من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين
ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة اذا افرد كل شيء بجنسه **قوله** احترز به عن النكرة في سياق
النفي هذا ان اريد من النكرة نفي العموم في المفرد لانها ح وان كانت تتناول افرادا متفقة الحدود فتنا ولها
لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا او ان اريد منها عموم النفي عن الاحاد
في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخلة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح
به المحققون من شراح اصول ابن الحاجب وانما اختار في هذا القيد الجمع المنكر وحده حملا للشمول على الاستغراق
بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا ولا يجب الدلالة وخالف المحققين في القول بان الجمع
المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع منكرا داخلا في العام حيث
كان المعتبر في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك بينها سواء وجد الاستغراق
او لا فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية من قبيل
العام ولم تكن موضوعة للافراد وانما وضعت لفرد مبهم فالافراد فيها من المحتملات لا من المتناولات
ولم يستقم جعل الجمع المنكر منه وقد وضع للافراد لا لفرد مبهم وما ذاك الا قلب الموضوع قلت اما
الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي
عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم المنفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والجموع في المفرد
والجمع لا بمعنى نفي العموم وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك ولو ان عمومها عقلي ضروري بمعنى
ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته

على الشمول المستوعب لما وضع له فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية دون
عمومها واية عدم الشمول الوضعي وما سلب عنه الشمول الوضعي فليس بعام فان قلت هذا واضح
في الجمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلاثة لانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة فما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع
كثرة كرجال ولم يكن مضافا فللقوة دليل عمومه وعلو شان الذاهبين اليه اما قوة دليله فلانه يصح
اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان حملا على جميع حقائقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان
مختصا بالبعض وكذا بالاتفاق وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض
الجموع بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين اليه فناهيك
ممن قال به كالامام الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختصر عدم
مخالفة صاحب اصله اذ ليس في كلامه ما ينافيه قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل
عنه واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهورات فيه وبعض الواقفين من اصحابنا ولا يخفى
علو شانهم ايضا فما كان لتقوية ادلتهم بما هو ناصر لهم وهادم لما ينافيها مما يؤدي كتابته
الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين لما سمعته من التقرير هذا واورد على هذا التوجيه
بان العام لو تناول افراد الكثير دون مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشيء ضده وهو محال
واجيب بان زيدا اذا توهم منه الاشتراك انتفى الخصوصية فلا يلزم تناول الشيء ضده لا
يقال هذا لا يصح لانه على ذلك التقدير يبقى النوع لانه اذا خرج عنه الشخص بقي النوع فيكون خصوصا
نوعيا او جنسيا وعاد المحذور لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحد يكون خاصا ويجوز
اعتبار الكثرة فيه ايضا ومن هذا لا ينافي العموم قوله وانه اي العام قبل الخصوص اما اعلم
ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص فذهب عامة المرجئة والاشاعرة الى انه لا يوجب
التوقف حتى يقوم دليل عمومه او خصوصه وذهب البلخي والجبائي الى انه يوجب الجزم بالخصوص
كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب
الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد ولكن اختلفوا فذهب الجمهور من اصحابنا من اهل
العراق كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وغيرهما وما وراء النهر كالقاضي ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين والمعتزلة الى انه موجب للحكم في جميع
ما يشمله قطعا ويقينا الا في عام لا يمكن اجراؤه على عمومه لعدم قبول محله لذلك
كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه وهو نفي المساوات

من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساوات في بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة
والانوثة فيكون اوذاك كالمجمل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد منه بالبيان وذهب جمهور الفقهاء
والمتكلمين الى انه يوجبه ظنا وهو مذهب الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابي منصور الماتريدي
واختاره مشايخ سمرقندي حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء وادلة كل من
هذه المذاهب مذكور في المطولات فلا يطيل بذكرها قوله اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا اي بمعنى انه لا يحتمل
التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل قوله لانه يحتمل الا المختص اذ ما من عام الا ويطرقه احتمال التخصيص
الا ما استثني لوجود القرينة المانعة كقوله ان الله بكل شيء عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز
قوله ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة وكذا في الشرع اما في اللغة فانه
يعبر بكلها وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة محتمل للخصوص فلا يستقيم ما يفهم من مواضع العموم
واما في الشرع فلان خطابات الشرع عامة في الاغلب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام
فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال التخصيص لا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبس
على السامع وتكليفه بما لا يطاق قوله ولقائل ان يقول ما حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل
ولما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط اعتبارها في العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في
حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان
واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوضع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة
الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيبقى ما يفهم
من العموم الظاهر قطعيا وفيه شيء اذ اعدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التبع للاحتياط
وذلك في حق العمل دون العلم قوله ويمكن ان يجاب بما ولك ان تقول لا يلزم من نفي الاحتمال
في التبع نفيه في الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يستتبع الادنى بخلاف العكس ويمكن
الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فاذا انتفى من احدهما يلزم نفيه
من الاخر قوله فعندنا لا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه وذلك لانه لما
كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بالظني الا
بعد تخصيصه بقطعي مثل لان التخصيص بطريق المعارضة لما سيأتي والظني لا يعارض القطعي
وانما جاز تخصيصه بالظني بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا قوله وسقطت بالتصحيف عند النسبة كما
يقال في حنيفة حنفي الى السبب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التانيث والياء الا ما شذ

فنقول في جهينة ومزينة وقريظة وحنيفة وصحيفة ومدينة جهني وقرظي ومزني وحنفي و
صحفي ومدني نوادر انسب الى فعيل فيقال فعيلي تاما من غير حذف فعلى هذا قيل الدين حنفي والمذهب
حنفي فابو حنيفة حنفي غير حنفي ومتبع ابي حنيفة رح حنفي وحنيفي وان في رواية ومتبعه حنفي غير
حنفي قوله وما روى انس ابن مالك الحديث متفق عليه اه قوله نسخ بقوله عم استنزهوا البول
فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الطبراني من حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي
هريرة مثله اخرجه الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا
منه اخرجه الطبراني والدارقطني قوله ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول اي الحديث
الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة قوله وحديث العرنيين اه جواب سؤال تقريره
انما يثبت النسخ ان لو ثبت ان الناسخ متأخر ولم يثبت فاجاب بان حديث العرنيين متقدم لان المثلة
التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انه ضمنها على
تقدمه لا يقال انما يدل دليل الانسخ على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لا يلزم تقدمه على
خصوص هذا الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يقم على تقدمه
دليل الثبوت بمجرد وهم لم يثبت بآخر دليل وهو غير معتبر على ما عرف فلا يعارض ما ثبت بالدليل
وللقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نم ان الحديث عام لما سياتي قوله اللام فيه للجنس قلنا لم لا
يجوز ان يكون للحقيقة او للعهد ويكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب
عن الاول بان الجنس انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون جميع الافراد او بعضها
اذ لا واسطة بينهما فان انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجمع وهو المط وعن الثاني بان
سبب ورود الحديث ما روي ان سعد بن معاذ لما مات وشيع الناس جنازته نزلت
الملائكة للصلوة عليه فكان النبي عم يمشي على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما
وضعوه في القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي عم استنزهوا
من البول الحديث فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد
من البول ليس بول ما لا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول قد وجد دليل البعضية
فلا يكون الجميع مرادا من البول فليس فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال
العبرة للفظ لا للسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه والسبب يصلح
ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالة لانه النهي نهي عن

عن ابوال المأكول في باب اولى يثبت النهي عن غير المأكول فيصلح ناسخا باعتبار الدلالة
دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم قوله فينبغي ان يترجح
الخاص يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص قطعية اقوى من قطعية العام قوله
نفي الاحتمال الغير الناشي عن دليل اه حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض
منه مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو
لاحتمال مجازات كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بالكل والجميع فلا ينافي قطعيته بمعنى نفي الاحتمال
الغير الناشي عن دليل لان التأكيد لرفع الاحتمال اصلا ناشئا عن دليل ام لم ينشأ كما ان تأكيد
الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي قطعيته فان قلت لا نم
ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس ما من عام
الا وقد خص منه البعض قلت ما نقل عن ابن عباس لم يثبت عنه لان الآي التي لم يخص منها شيء كثيرة
في القرآن مثل قوله تع ان الله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض خلق السموات والارض في
ستة ايام قوله هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف
وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة المتن اما اذا اوصى لانسان
بخاتم وبفصه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم يكون للاول وفصه يكون
للثاني اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل به فكان مخصصا
له فظهر ان المراد ان يكون الحلقة للاول والفص للثاني قوله وهو ان الفص عند ابي يوسف
للثاني اه بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسئلة على قول
محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة الدلالة لكن فيه شيء فانا
لا نم التساوي هنا فان الفص يدخل في الوصية الاولى دلالة وقد جعل للثاني نصا والدلالة
لا تقاوم النص قوله فانه كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيبقى الحكم فيثبت المساواة
بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشطر بينهما وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو
اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية
بالفص ليست وصية بمجموع الخاتم قوله ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء
دليل العموم وفيه شيء اذ ليس هذا اصلا كليا لانتقاضه باسماء الاعداد في دخوله على عشرة
الا ثلثة مع انها ليست عامة اتفاقا فتنبه لذلك قوله وما روى انه عم قال المسلم يذبح على

اسم الله تع

سمي او لم يسم رواه بعضهم عن البراء ابن عازب ولم يورد كذلك وصححه الغزالي في الاحياء وعليه
عهدته ولكن روى ابو داود في المراسيل من جهة ثور ابن يزيد عن الصلت رفعه ذبيحة المسلم
حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله ورواه البيهقي من حديث ابن عباس
موصولا وفي سنده ضعف قال البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكن و
قال روي عن ابي هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف قوله فلا يجوز
تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان
بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الاية
تقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب
بان الاجماع لا يصلح مخصصا لما سيأتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف
اجمعوا على ان المراد الذكر حال الذبح لا غير قوله فان قلت التخصيص الى هذا السؤال مع جوابه
الى قوله وهو ترك الذكر ينبغي ان يذكر في دليل الث لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص
قوله لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز قوله قلت
حاصله ان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة
والمتردية والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد منه لبقاء غيره تحته قوله
وهو ترك الذكر الى هنا آخر ما يجب تعديه ويذكر في دليل الث قوله مع ان الحاق العامد
بالناسي الى هذا راجع الى دليلنا وهو رد لما قاله الث من الحاق العامد بالناسي
وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر شرعا
لان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا
مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على
محاذاة ما في الباب ولقائل ان يقول جعل الناسي ذاكرا انما يستلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلزم الجمع بينهما في مقام النفي
كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه قوله او زنا اي زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا
المحصن قوله بل لم نبطل الادون الحكمين فاعلاهما اولى من عدم البطلان في الادنى عدمه في الاعلى
اذ الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرام اذا لم يؤمن في الجناية اليسيرة فعدم امنه
لكثرة اولى لانك اذا شاء وجب في القليل ففي الكثير اولى وما ذكر من القاعدة فمسلم في حد

في غير هذا المقام لان المراد ههنا الجناية المثبتة على الحرمة كما مقام فقال قوله والاية تتناول الانفس
دون الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال لزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت
الامان بالدخول فان قلت معناه صار امنا ما دام فيه قلت هذا التقييد بلا دليل قوله ولئن سلم انه مشهور
فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة قال بعض الشراح من الحديث قوله لا يعيذ عاصيا واما قوله ولا
فارا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة قوله ولقائل ان يقول انما يمكن ان يجاب عنه
بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس
بتعرض له والله اعلم قوله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم يعني والنزاع انما هو داخل الحرم
قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الث في ذلك فقال بعضهم لا يصير امنا بدخول البيت ولكنه
لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير امنا بالدخول فيه دون
الحرم قوله فالالزام بالاية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول دخوله البيت هو المفيد
للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له قوله فان لحقه خصوص اختلف اهل الاصول
في العام المخصوص هل هو حجة ام لا وتحرير موضع الخلاف ان التخصيص بدليل غير مستقل وبدليل
عقلي لا يؤثر في تغيير العام حتى كان بالاتفاق لعدم مورث الشبهة وموضع اطلاق العام المخصوص
بكلام مستقل هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالجمهور على انه مجاز قال الحنابلة حقيقة وقال
ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر والا فمجاز وقيل غير ذلك قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة
والاستثناء والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ عمل التخصيص عندنا على
سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء
كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصيغة يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط
والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا فالصفة توجب قصر العام على بعض الافراد
والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية
توجب قصر المغيا على البعض الذي جعلت الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل قوله ولقائل
ان يقول الى الجواب ان قرينة الاضافة هي دليل العقل على التخصيص لانها مانعة منه
قوله وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل اي من قبيل التخصيص بالعقل
بحكم بالضرورة انهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف في حقهما وخطابات الشرع
انما هي للمكلفين لا يقال لم لم يتناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول التناول بقطع النظر

اختلف اصحاب الشافعي ح

عن الفعل والعقل يخصصها بالاخراج لانهما لا يفهمان مضمون الخطاب وخطاب من لا يفهم قبيح لانه يؤدي
الى تكليف ما لا يطاق وهو ممنوع **قوله** وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فانه لم يثبت لها كل شيء مما نبا
اذ لم تؤت السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشيء لذلك وقد جعل هذا من قبيل
التخصيص بالحسيات مع ان المدرك بالحس هو اذ لها كذا وكذا او انها ليس لها غير ذلك فانما هو
بالعقل لا غير **قوله** وبقوله مقارن عن الناسخ وان كان مستقلا لكن ليس تخصيصا لكونه متراخيا قال
بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقول
اصطلاح الاصوليين على اشتراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص
بمتأخر لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ وبهذا قال بعض شراح المختصر اذا تراخى يعتبر
ناسخا **قوله** لا داخلا في ماهيته اي بان يكون جزءا منه بحيث لا يوجد تخصيص الا مع المقارنة وح فيجوز
التخصيص في المرة الثانية بالمتأخر من خبر الواحد والقياس كما صرح به بعض المحققين من الشراح فان قلت
اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر في المرة الثانية فلا فرق ح بينه وبين التخصيص في كل منهما يكون
بدليل متأخر التخصيص بدليل متأخر فلا فرق ح بينه وبين النسخ ويمكن الجواب بان النسخ رفع الحكم
في النسخ يثبت مقتصرا عند وجود الناسخ بخلاف التخصيص فان الحكم مسلوب عن البعض المخصوص
من اول الامر قبل التخصيص لانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام **قوله** ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل التخصيص لا ان يصدرا معا من النبي عم يؤيده ما قال
بعض المحققين العام والخاص ان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان يعلم تأخر
احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا
لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه **قوله** فح يمكن ان لا يعرف تأخر دليل الخ ظاهر كلام الشارح انه
يجعل المقارنة داخلة في ماهية التخصيص وهذا يقتضي انه اذا علم تأخر الدليل الثاني لا يكون
تخصيصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتأخر
كخبر الواحد والقياس فانه يسمى تخصيصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها شرطا له اول مرة كما قال
بعض الشراح لا يقال التخصيص من نوع واحد فلا ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لانا نقول
ذلك شرط على التخصيص فان علله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط
باعتبار المحل لا لذاتها **قوله** والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة

كما

مبحث في الفرق بين النسخ والتخصيص

كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل **قوله**
ان كان المخرج معلوما قيد به لانه ان كان مجهولا يورث جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يتبين المراد
وان قصر بمستقل يعني غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافي القطعية واطلاق التخصيص عليهما
مجاز على هذا الاصطلاح فتبين هذا ان مراد الشارح رح التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك
قوله البيان يكون نظير المخصوص المجهول الخ حاصله انه يصح ان يمثل باية الربوا **قوله** فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم
من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضا
خبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر
الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق
الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص من العام بالقياس على ان الحكم
المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر
لا مثبت فالمخصص في الحقيقة هو النص المثبت في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** كما خص
الشيوخ والعجائز الخ وكما في نص الربوا الملحقة البيان في الاشياء الستة الحق بها غيرها لعلة الكيل
والجنس والطعم والجنس بالقياس وكما في اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان
والصبيان والمقعدون والزمنى بعلة ان كلهم غير محض لاهل الحرب لكن اهل الذمة خصوا
منه النص بالقياس مع ان القاتل والكافر خصا منه لك ان تقول انما خصا منه بقوله عم لا يرث
الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عم ليس للقاتل من الميراث
شيء رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان يدعي الشهرة
منهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا على انه يمكن ان النبي عم خص اية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا براية **قوله** نحن
معاشر الانبياء لا نورث الحديث رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص و
الزبير والعباس والازواج الطاهرات النبي **قوله** مع ان السرقة ما دون النصاب و
السرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع وفيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة
والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون

سنده معارضا في نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا كخبر الواحد والقياس فكيف يصلح مخصصا **قوله** يعني ان دليل الخصوص ما حاصله ان دليل الخصوص مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين وفي كل من الاعتبارين شك في سقوط حجة العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتا من وجه دون وجه **قوله** كالمستثنى المجهول فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذلك يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم في المجهول **قوله** يبقى اي العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم الثابت لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد ولا يؤثر في العام **قوله** لان كلا منهما اي المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم يعني ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا لان التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا والاستثناء التكلم بالباقي بعد الاداة لان المستثنى دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم به **قوله** وقلنا تبقى حجة يعني عملا بشبه الناسخ ولا يكون قطعيا عملا بشبه الاستثناء **قوله** يحتمل التعليل لانه نص مستقل بهذا باعتبار شبه الناسخ ان قلت الناسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبل من حيث الحكم هذا **قوله** وذلك القدر مجهول اه اذ لا يعلم القدر الذي يصير مخصوصا من الباقي لجهالة ما دخل تحت العلة لان اي فرد يخص من العام يحتمل ان يكون داخلا تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصص وخارجا من العام فيصير الباقي تحت العام مجهولا **قوله** اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدور لانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعدية فيكون حال المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم الحجية والحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطله العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعي كالآية المأولة وخبر الواحد **قوله** فان قيل ينبغي ان هذا السؤال

لا حاجة اليه لتقدم ما يغني عنه **قوله** لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه في الغلط الوهم **قوله** لا صحاب ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف المجتهدين **قوله** فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء اه هذا سؤال ظاهر الورود قوي اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه اي امتنع التعليل منهما لان الاستثناء غير مستقل وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى معارضة النص وهذا ان فقد المعدم في دليل الخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضي الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا انه للاخراج بعد الادخال والمعارضة اي تلزم على هذا التقرير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذا المقتضي موجود والمانع مرتفع واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه قلاقة من جهة التركيب والنظم وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم الاستقلال وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا للنص ومبطلا له وفي دليل الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله ان صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة متروك غير محتاج اليه بل ليس معه الا تكلف زائد والله اعلم **قوله** اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس معارضا للنص لان حكم القياس المستنبط من الناسخ على وفق حكم الناسخ وحكم الناسخ بطريق المعارضة فكذا حكم القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه لا معارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم ظهور الف ولانه لم يلزم معارضة القياس للنص لانه اذا كان على طريق البيان كان حكم القياس كذلك اذ الفرع على وفق حكم الاصل **قوله** فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة اه هذا السؤال وارد على المشبه به في السؤال الاول لانه مسئلة الكتاب ولا انسب ذكر هذا السؤال والجواب عند قول المتن فصار كالبيع المضاف اي الى حر وعبد واحد فانه باطل اه **قوله** وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص اه ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لا حكما وكذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم فنسبته اي الخيار من البيع كنسبة دليل الخصوص من العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام ثم وهذه المسئلة على اربعة صور الاولى ان يكون محل الخيار من البيع كنسبته وثمنه معلوما مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم في ثلاثة ايام الثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم الثالثة عكس هذه وهي ما لو باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في

[illegible]

الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا لكن لو باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما فلرعاية شبه الناسخ
صح البيع في الاولى ولرعاية شبه الاستثناء لم يصح في البواقي ووجه الاختصاص ان معلومية محل
الخيار والثمن مرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما
مرجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان كل واحد من الصور عملا بالشبهين اما في
الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه الناسخ
يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا ينبت
الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب
انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل
في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء
لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجب الفساد مع انه معلوم
قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء مثال البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك
هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع
ومثال البيع بالحصة بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبقى العقد
في الباقي منهما بالحصة وتنفسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارية غير مفسدة
العقد قوله لانه اذا انعدم العبدان يعني معلومية محل الخيار وثمنه قوله وان النسخ المجهول يسقط
قبضته لعله قضية اذ لا معنى لقبضه قوله فان قلت جهالة الثمن طارية انما هذا السؤال وارد
على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهي الصورة الثالثة وذكر القاضي في هذه الصورة
انه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد في الذي فيه الخيار يبقى في الاخر على الصحة
لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض دخل في
الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فصح الايجاب في الاخر ووجبت حصته من الثمن واجيب بان حكم العقد
لما انعدم في محل الخيار بنفي قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا
ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيكون
للايجاب في الاخر بحصته من الثمن ابتداء وذلك لا يجوز قوله وان كان معلوما يكون معلولا لا استقلاله
فان قلت الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كما قرر فكيف يثبت في
دليل الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل

لكن شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار مآل التعليل غير جيع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا
كان مجهولا لا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة الناشية من التعليل ولكل
وجه قوله كالبيع المضاف الى حر وعبد فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها مع انه او
اورد ما نظر الشبه الاستثناء قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل
تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته
من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا قوله فانه باطل فيه يجوز ان البيع باطل في الحر ثابت
في القن حتى ان الملك يثبت فيها بالقبض وههنا بحث لا بد من التنبيه له وهو انه قال في
الهداية من جمع بين حر وعبد وشاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ
الفساد فيهما والصحيح ان البيع باطل في الحر ونحوه فاسد في القن ونحوه واليه اشار صاحب
المغني بقوله بفساد البيع في القن واحتيج نابعا لما اشار اليه شمس الائمة في اصوله فعلى هذا يكون
لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا
عن الفساد فاريتفع بذلك الخلاف كذا قيل وفيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ
الفساد في عبارة المبسوط تناول معنى الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية
والصواب ان يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد منهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان
البيع في عبارة ان رح قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب انما علل الفساد في العبد وافواته
بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما ان ما ليس
بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد الذي لا يقتضيه العقد واورد
ان قبول العقد فيما لا يصلح شرط ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع
في افساد الشرط وليس بشيء ثم لو سلم ففيه نفع لان قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس
مال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربوا واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشيئين
شرطا لقبوله في الاخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصلح فيهما او في احدهما فلا
اشتراط وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب ان كون الجمع
بين الشيئين في الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الاخر مما لا
ينبغي ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا
وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن والمكاتب والمدبر او ام الولد فان هؤلاء

فود خلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينعقد بيع المكاتب برضاه في الاصح والمدبر
بقضاء القاضي وام الولد عند ابي حنيفة وابو يوسف الا انهم باستحقاقهم العتق
في المال رد البيع فيهم **قوله** قيد بقوله بثمن واحد اي انما قيد بوحدة الثمن
ليكون النظير متفقا عليه اذ لو حصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد
بخمس مائة لصح بيع العبد عندهما بما يسمى عقابلة خلافا لابي حنيفة هما يقولان
الصفقة متعددة بتفضيل الثمن فلا يسري الفساد من احدهما الى الاخر وهو
يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في
البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن
يقول ان موجبه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن
يقول به بعده كما هو مذهب الشافعي **قوله** في المتن بخلاف الاستثناء انا قول الشافعي رح للتعليل يشير
بذلك الى ان الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله
انه يقول ان شبه الناسخ اولى بالاستثناء من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ والاستثناء
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد
كان بمنزلة وصف غير قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل الا بعد البيان
بخلاف الناسخ فان جهالته لا تغير الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص
يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة
الاستثناء **قوله** لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد كالناسخ
اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه لا يؤثر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما لم يكن
يحتمل التعليل فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعا **قوله** كما ان الناسخ ليس بمحتمل له هذا بخلاف
ما مر في مراعات شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المختار من انه بالنظر
الى الصيغة اعني شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه نص مستقل يمكن ان يقال انه بحثه
من حيث الصيغة فقد وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله التعليل وانما
باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه **قوله** فصار كما اذا باع عبدين و
وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري او استحق او ظهر انه مكاتب او مدبر **قوله**
وهو مذهب عامة الاصوليين وقد تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وفي الرابع

اذا كان معا

[margin, written vertically:] يعني ان كان معلوما ... الاستثناء ...

اما هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فعلى الجواب عنه من الجواب على قاله
الكرخي **قوله** فانه يصح البيع في الباقي المدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم
اما في العبدين اذا مات احدهما او استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما
محل للبيع لقيام المالية بجواز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر
كذا وما خروجهم بعد تناول الايجاب اياهم فللضرورة تعذر التسليم في الميت ولصيانة حق المستحق
في الاستحقاق ولصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان الجهالة
عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد فكان بيعا باطحة بقاء لا ابتداء **قوله** وبمعنى لا غير بان يكون
اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد
من تعدد المعنى **قوله** كرجال اي ان العام صيغة ومعنى اما ان يكون له فرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء
واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض الوا قفين
من اصحابنا واخرون الى انه عام يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى الثلاثة عند وجوده وهو
مذهب الجبائي واختاره المحقق وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا الواقفين
الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم
بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما يتناول العشرة فما دونها الى الثلاثة
والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكرا لكونه ظاهرا في العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا
قوله سواء كان جمع قلة اوزان جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمعا الصحيح المذكر
والمؤنث كما ذكره ابن الحاجب **قوله** وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا
يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم **قوله** بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند
وجود التيقن **قوله** كموجب العام الثابت بطريق الاحاد هذا اشبه للنفي لا المنفي **قوله** وقد صرح
الامام فخر الاسلام هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب انا لا نم
انتفاء احتمال التخصيص على مذهب القائلين **قوله** ولذا قال الزمخشري يجيء الا بمعنى الصفة الخ
الا يجوز الاستثناء في الجمع المنكر الا ولى ان يقول من الجمع المنكر وحاصله انا استدللنا على كونه
عاما بجواز الاستثناء منه لان الاستثناء معيار العموم ولك ان تقول جواز الاستثناء
متوقف على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن

فيبان

يكن

للعموم لكان مخصّصاً بالبعض ولا قائل به فان قلت قولهم الاستثناء معيار العموم مشكل لانا
لم نقل بان المستثنى دخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله البعض بل هو منع من الدخول في الحكم
فكيف يفيده وايضا ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة
لان اجزاءها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما ان لو
سكت وهذا اية العموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لا داخل
لصدقه عليه وكذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم بمعيار العموم جواز استثناء بعض
افراد يصلح له اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراد بل بعض اجزاء لان العدد مركب من اجزاء لا من
افراد كما تقدم قوله وقوم مثال للعام بمعناه اه قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق العلمية
اذ هو في الاصل مصدر وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وكذا في الغاية ويشبه ان
يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم وان فعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويؤخذ الضمير العائد اليه كنفر رهطين وارهط وقومين واقوام والقوم
دخل والرهط خرج الا انه متناول لجميع آحاده لا للكل من حيث انه واحد فلو قال القوم
الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد
لم يستحق قوله فكل من زاره يستحق الاعطاء فلو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة
استحق كل واحد الدرهم مجتمعين كانوا حالة المجيء او متفرقين قوله والخصوص في بعض مواضع الخبر
حاصله ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان في الاولين لا محالة
واما في الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المص يحتملان العموم والخصوص
والاصل فيهما العموم فان الخصوص لما كان في مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل
العموم اصلا لكنهما في الاخيرين يعمان عموم الانفراد وفي الجزاء عموم الاشتمال حتى لو قال من اتاني
فله درهم يستحق كل واحد اتاه الدرهم ولو قال اعط من في الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما
لا كل واحد قوله ولقائل ان يقول اه الجواب ان ذلك انما هو للتقييد باو لا والكلام عند الاطلاق
على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقرينة توجيه لا يصير يحتمل العموم في نفسه بل هو على ما
كان عليه من الصلاحية ولذا يقال سقط عمومه لكن اقول ان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار
بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فلو دخله
عشرة معا بطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق دون الجماعة قوله فالاولى ان يقال احتمال

العموم

العموم والخصوص ثابت في الجمع يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى كما ذكرنا
قوله اما في الخبر فظاهر اما احتمال الخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني
وشربت واحدا اما ان المخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا
عامين فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم قوله يعني الكثير انه يعم الاصل يطلق ويراد
به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد الراجح وان لم في الاعتبار كما يقال الاصل
في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير انه وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع
وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق
الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه قوله لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه رواه
احمد والبخاري ومسلم قوله كما وضع ما لان يستعمل في ذات ما لا يعقل هذا عند بعض ائمة اللغة وقال
بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها
تعم العقلاء وغيرهم قوله كما عمل ابو حنيفة في قوله اي في قول القائل من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه فانه لا يكون له ان يعتق الكل بان يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما
له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت اي واحد لا يعتق على ابي حنيفة قلت الاخير
فيما اذا اعتقهم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى قوله باضافة المشية الى العام
وهو الضمير في شاء العائد الى من العامة قوله لان المشية اضيف الى خاص وهو ضمير المخاطب قوله وجب العمل
بهما اي بمن ومن يعني بعموم من وخصوص من لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتق الكل قوله كذا قاله
الشراح بعض في وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح
المغني قوله لكنه ليس بصحيح اه فيه شيء لان كلامنا فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص كمن فيعتبر
باضافة المشية الى الخاص اما اذا لم يكن شيء يحتمل فليس كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الى الخاص
فتامل قوله فالتبعيض متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود
البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل
المشكوك قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض قوله
ولقائل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجب عنه والجواب انه لو نافت بعضية من
مطلق البعضية لما صدق الكلي بالجزئي والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المنافاة
كان معنى الكلي محصلا بالجزئي مطلقا ومعنى الجزئي محصلا بالكلي من وجه فبعضية من محصلة بدون

البيان من كل وجه ومع البيان من وجه دون وجه فمطلق الحصول متيقن قوله لان الشرط ان يكون جميع
ما في بطنها غلاما ولم يوجد فان قلت لو ولدت غلامين لا يعتق ايضا لعدم الشرط فما فائدة ذكر الى آخره
مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف في اصل وضع المسئلة والتبرك بهم قوله والسماء
وما بناها اي قال بعض المفسرين او ثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر
العظيم الذي بناها قوله وكذا من يجيء بمعنى ما اي فالمص رح اقتصر على الاول اقتصارا واعتمادا على التفهم
الجديد قوله تدخل ما في صفات من يعقل قال بعض الشراح على سبيل المجاز ومعنى ايضا كون وقوعها
موقع من عند من حقق لا عند من عمم انتهى فظاهر عبارة الش رح انها حقيقة في هذا الاستعمال وهو انما
يتم عند من عمم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك قوله تقول ما زيد فيقول في جوابه الكريم او الفاضل وغيرهما
من الصفات وقيل هي للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عم
ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده انه لا موجود مستقلا الا الاجسام لما سمع موسى عم
يقول انا رسول رب العالمين سأله باعتبار الجنس فقال وما رب العالمين كأنه قال اي اجناس
الاجسام هو وموسى عم لما كان عالما بانه تعالى اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته
عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال قال زعمه وان كان في غاية الصحة تعجب من حوله
من الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزأ به وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما
رآهم موسى لا يفطنون لما نبههم عليه في المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون قوله كلمة كل عامة يعني ما اه كلمة كل محكمة في عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا تقع خاصة
فلا يقال لكل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انها لا تقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء
وانبتت من كل شيء مخصوص على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص مثل من فعنده تطلق
على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان عمومها شمولي وعموم من
وما بدلي والبدلي مقدم على الشمولي لتنزله منزلة البسيط من المركب قوله حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية
على امرأة واحدة يعني لو تزوج امرأة فحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لا يقع الطلاق
عليها ثانيا لانحلال اليمين في حقها بالمرة الاولى قوله اوجبت عموم الافراد اي بان يراد كل
واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكلام الافرادي
حتى لو قال لرجلين لكل واحد منكما علي الف لزمه الف لكل منهما لزوما لا يشاركه صاحبه فيه

بخلاف

بخلاف ما لو قال لهما لكما علي الف حيث يجب عليه الف واحد يكون لكل منهما شطرها قوله وان
دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه نحو اشتريت كل العبد وهذا معنى الكل المجموعي والاول
معنى الكل الافرادي قوله اي يكذب الثاني لان فيه من افراده وهو غير مأكول قوله فقولنا كلما
تزوجت امرأة فهي طالق اي كل وقت يقع فيه تزوج على امرأة فهي طالق فيه فتطلق كل من
عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار
ما يستحدث من الملك وهو غير متناه وفي رواية المنتقى عن ابي يوسف هذا اذا كانت المرأة معينة
فلو ابهم وقال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق
وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به الش رح اما اذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت
الدار فانت طالق فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث بزوج آخر
وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا لزفر قوله ويثبت عموم الاسماء
فيه اي في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل لتجرد
عن اضافتها الى ما فضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال في الخارج
الا ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء ضمني وفي كل بالعكس قوله اي توجب احاطة
الافراد على سبيل الاجتماع وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد
كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد قوله اي
يكونون مشتركين فيه ويصير النفل واحدا للاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم
بصفة الاجتماع فصار مجموع الداخلين كشخص واحد في انهم اول وكان لهم نفل واحد بينهم
جميعا قوله لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار بمعنى الكل اي لكن ان نقول بعموم الكل على سبيل الانفراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله فيعمل بمعنى الكل عند تعذر
العمل بحقيقته اي حقيقة الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والانفراد ليس منه صفة الاجتماع
واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل منها قصد التنفل لاجله وهو الجلادة وحملا للفظ على
اتم المجازين الملحوظين من كل وهو استحقاق الاول النفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة
اذا استحقت النفل بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى قوله واجيب عنه بانه
حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا
واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط

وهو الدخول اولا لا يوجد الا فرد واحد او كثير على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه
جمع بينهما **قوله** ولقائل ان يقول الخ مناقشة في الجواب وهي ظاهرة وحاصلها انه في حالة
التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا تنافي ارادة الآخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة
لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق
وح فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع
في الوقوع **قوله** ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع الخ هذا علة للوقوع المنفي **قوله** ولا معنى للجمع الخ دفع
لا يهام ان يقال ليس ثم جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافي الارادة الاخرى
فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد وههنا كذلك
واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا في حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريد
معا في حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدهما ولكن
قد الغى اعتبار اقترانها تلك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النزاع
عن تلك الارادة وصيرورتها كان لم يكن **قوله** فالاولى الخ ذكر ذلك بعض المحققين لا انه من عند
الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان اتى بحج يستحق النفل منفردا كان او
مجتمعا فيتحقق الاستحقاق على تقدير الانفراد والاجتماع لعموم المجاز وصيرورة المعنى الحقيقي
وهو الاستحقاق مجتمعا فردا من افراد المجاز وحصر جائز عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى
ذلك لان الجواب الذي اجاب به بعض الشراح يكفي في سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا
ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل الاستحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد
قوله وهو اول في حق من تخلف فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد
بل دخلوا الكل قلت لا يستحقوا شيئا لانعدام الاولية تحقيقا وتقديرا فان قلت فلو تخلف
الامام ينبغي ان يعطى الصدق التخلف بالنسبة اليه قلت لان الامام لم يدخل في عموم قوله والتخلف
انما يصدق على من دخل في عموم قوله **قوله** فسقطت عن كل الاحاطة اي بقرينة او لا ولم يتقيد بها ولا
فكل فرد دخل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة وقرينة المجاز **قوله** فلما قرن بمن سقط عموم من
فيه وضع المظهر موضع المضمر وهو لا يكون الا لنكتة كما عرف في محله والاولى سقط عمومها **قوله** معه
لمحل المحتمل وهو من عليه اي على الحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد بعد ولم يوجد ان العشرة
دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنيه

منه والاولى اما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت
وهي ارادة التشجيع على ما مر فان قلت هل استعملتم من استعمال كل وجميع بطريق الاستعارة فيما
اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في كل اذا دخلت عليها او يكون
للكل نفل واحد يشتركون فيه كما في جميع اذا دخلت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة
يستدعي استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعار له
وعموم من ليس بحقيق لهما وانما يثبت لهما ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق النفي وما يثبت
بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها وهو كون الوصف الجامع من لوازم
حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم
حقيقيا لها لكان اعم من عمومهما والعام لا يستلزم ما ثبت له بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة
لعدم اللزوم المصحح لها **قوله** والنكرة في موضع النفي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع
ورد فيه النفي يحكم عليها حكم المنفي فيلزمها الكلام ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا
بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة
كما في ما من رجل او لا رجل في الدار وقد لا يكون بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل قائما
فانها تحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس **قوله**
لقوله تعالى لا بيع فيه وخلة فمنهم قرأ بالرفع وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي
ومنهم قرأ بالنصب وهو ابن كثير وابو عمرو فان اللزوم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب
الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح هي القراءة المشهورة توجب الاستغراق
وبالرفع وهي قراءة ابي الشعثاء يجوز وذكر الامام الرازي في تفسيره ان القراءة المشهورة
توجب ارتفاع الريب بالكلية لانه نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من
افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية
واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد فرد واحد **قوله**
والدليل عليه الاجماع الخ اي الدليل على عموم النكرة المنفية النقل والاجماع اما النقل
فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانتم معتقدون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار
ان تعلق الحكم بجزء من معنى النكرة وهو الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام
اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجوز ان يكون المعنى ما انزل الله

على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي لبستقيم رده بالايجاب الجزئي لا يناقض
السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض وان الاجماع
فان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك مالم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون
اثبات الواحد الحق نصا توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق والله اسم
للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا في القول وهو محال في كلمة التوحيد المجمع على صحتها قلت المنفي
بصدر الكلام مفهوم كلي كالاله واي فرد في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله بمعنى ان
لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود اي لوحظ العام الا انه اسم لذلك المفهوم الكلي كالاله
ثم لا يخفى ان المستثنى ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله
فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون
ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان التوحيد
وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفي
اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء متفرغا من موقع
الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الالهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله لكل اله **قوله** واما يصح
ذلك اي كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا **قوله** ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع
ولو قدم الاستدلال بالاية على الاجماع لكان انسب **قوله** لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض
السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان **قوله**
وفي الاثبات تخص لا يخفى ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تع علمت نفس وقوله
تمرة خير من جرادة في موضع الاثبات مع انها تعم **قوله** قبيل المطلق ما دل على الماهية من غير دلالة
على الوحدة الخ لقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بمعنى ان تذبحوا بقرة
واحدة ومعنى فتحرير رقبة واحدة فان قلت لو تعرض لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا
للصفة وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس
بلازم بل هو امر الخ يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا
كان او كثيرا ولهذا فسره المحققون بانه الشايع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر كلي مشترك تحت من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما في علامة لا للوصفية

والتانيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة **قوله** ولقائل ان يقول النقل
عن الشافعي الخ قلت النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابي في الحكم
وهناك قول استدلالي على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان
يكون مذهبا للمعلل بل يكفي فيه ان يكون مذهبا للسائل وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو جعل
من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد تنافيا والحق ان النزاع لفظي فان القائلين بالعموم
لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا
بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة اي رقبة كانت فالمستحق مثل هذا عاما فعام والا فلا
على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا لكل
نكرة كذلك والا فلا حاجة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امرا زائدا وهو معنى الشرط
وبه يتحقق عموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عن تلك الخصوصية في الكلام فيه **قوله** وما قاله
بعض الشارحين سمى الشارح المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فطلق على ظنا انه اراد
اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه ووجه الضعف ان الشارح ليس من شانه
ان يخلط اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق كان في زمنه لم يعتد اوله الناس وليس عند المناطقة
ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلي والجنس **قوله** بل باعتبار ان الرقبة
اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله
كمال الخلقة والخلو عما يسلبه منافع او اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى في الملك امتنع
جواز المدبرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول ان النزاع
ليس في جواز انطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها عند الاطلاق ينصرف
الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مرادهم الخ الا ان ينادي
الكمال معتبر اعليه من قبيل المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا انه
مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجيء تبيان تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله
قوله وعن الثاني اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ
وكان المناسب ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول **قوله** انما ثبت الجنس
الخ فقد يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك
الاجزاء بكل واحدة منها فاجراء حكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافي ذلك لا تقييد

صح عموم

نع

النص

بالمعنى وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعنا لا يجوز لفوات الجنس البطش بالكلية **قوله** فلا يندرج
تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان بقي شيء من جنس المنفعة
معتبر ابحاله فيثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص على الشبهة فضلا عن الرجاء
وان علمائنا هم اعلى كعبا ان يحتج بذيلهم عبارة عن مثل هذه الشبهات
قوله والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ هذا جواب اخر ذكره بعض
الشارحين لا انه من تتمة الاقوال بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم
ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة ايضاح لكن قد
اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين
ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصورا ولواحد
بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض تناوله لفظ اخر للمجموعة فيكون اقل تناولا
بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم
واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن
الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض مسمياته وان لم يكن خاصا كما يطلق العام
على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما **قوله** ثم جعل الموصوف عاما بعموم
الصفة الخ فان رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه
ذات يثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى
الموصوف وهو خاص بالنسبة عليها فلم لا تخص الصفة بالموصوف فيقتصر العلم
على البشر وتقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله** وفيه نظر لان عموم النكرة
في البدل حاصل قبل الاتصاف الخ والجواب انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف
عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل
الموجب لذلك ومن اختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقيل شمولي وقيل بدلي
فلا يطلق عليها لفظ العام على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف
كل فرد من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف ضرورة عموم الصفة **قوله** فان لم ان
تكلم جميع رجال الكوفة ولا يحنث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الا ستثناء
من النفي اثبات لكنها عمت بعموم وصفها **قوله** لان المستثنى يوم وقع فيه القربان

فيمكنه الكوان

في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولى لان المولى هو
الذي لا يمكنه الا بشيء يلزمه وهو يشق عليه **قوله** اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة
في موضع الاثبات تخص واذا وصفت بصفة عامة تعم اكثري الوقوع الى آخره
وبهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء
المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة
وتخلف المستثنيين لمانع وهو انه ليس في وسعه يزوج نساء الكوفة ورؤية
جميع الرجال العلماء فيد عدم المانع في الاحكام الكلية غير مشروط على قولهم النكرة
اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستغراق التام غير ملتزم في امثال
ما نحن فيه لا سيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد **قوله** قيل هذا الحكم وهو عموم
النكرة بعموم الصفة تختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستثناء
من النفي وان كان في موضع اثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر خرج
بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من الصدر وهو
موضع نفي عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها في موضع النفي هكذا قيل
ولا يخفى ان هذا المثال جاز بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه مما اشار
اليه شمس الائمة حيث المخ قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء
باسم الشخص فقط فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة
النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى **قوله** المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام
الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون اي نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ويجاب بانها
مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة وانما من قال انها
تتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما اريد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها
الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضا نكرة
في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي لان الجملة
بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ الخبر عنه
باحسن **قوله** الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما فيه عام بعموم الوصف وهو

التربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب **قوله** اجاب عنه
صاحب الكشف الخ قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان التربان في الحقيقة فعل الواطي ومتصل به
فضله فكذا المفعول وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم
دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق
بهما فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال عالم
ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحث الشارح **قوله** والمتعدي اي والفعل
المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود واما المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد
له في وجوده من الزمان فالمفعول فيه مقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل
ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان بالالتزام لقائل ان يقول
لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل
على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل ههنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر
ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام **قوله** اذ في على ايضا ضروري الخ لقول
المجيب والمفعول به يثبت ضرورة الخ قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى
اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق هذا
فرق في الجملة وليس بالقوي على ما لا يخفى ولكن ههنا فرق اخر تفرد به بعض الشراح وحاصله ان الواحد
منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية فتعين عتق الكل ومعنى
الوحدة باق من جهة عتق كل معلق بجزيه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد
عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت
الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا
تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور
فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما
اذا لم يقع منه الا طلب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب ثم ينبغي ان لا يعتق واحد
منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى
بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا نمنع في الصورة الاولى
عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض

عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية **قوله**
وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام وتبعهما المصنف **قوله** لوجود الحقيقة فيهما فيكون حكمه
عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول
تحت اللفظ بطريق الحقيقة يترجح الفرد للتيقن المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي لان
العام عند عموم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على الاخص لخصوص فان كان عليه عاما
ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عند السلام ثم ولا نسلم العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالعرف اي الكل
عند الاطلاق وان كان الادنى فيتيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لوافق قول الجمهور في الحكم واختلف
الطريق **قوله** فاذا حلف لا اتزوج النساء حنث بتزوج امراة واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري
العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن
من جنس الرجال غير ادم عم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن
فيعمل به عند الاطلاق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف
اجماعا لصحة الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء يكون من متعدد واذا صرف المحلى
عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحلى عند
الاطلاق الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك لكن يكفي لصحة
الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء يكون دليلا على ان المراد الكل **قوله** يلزم ان يكون بيان تغيير
احد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجمعت الائمة على انه تاكيد يمكن ان يقال بان احتمال الكل ههنا يثبت
بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلهم
تاكيدا **قوله** وبان المعرف باللام الخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران
فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عد منها **قوله**
قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت
ونادرة الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي وحاشيته المسماة
بالتحرير وحاشيته على اصول البزدوي وحاشية الهداية وفوائد على اصول شمس الائمة السرخسي
وصنف شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكرخي عند اجتماعه به بترمذ وحصل فيه

مطلب لام التعريف

اي النكاح فاحرمته المنية قال القول بان الجمع المعرف بالالف واللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى
الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال و
وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء
من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان
الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر
الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور
وبين ما اختاره فخر الاسلام **قوله** اولى من حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة والماهية التي
كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام **قوله** فتعريف العهد اولى من الاستغراق اه اعلم ان الاصل
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الشارح
رح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان
الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب
والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد فائدة
جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام بل اللام تفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة
المقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما
يعرفه كل احد [ان الحمد] ما هو من باب اجناس الافعال **قوله** كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال
يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار
تعذر صرفه الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل واللازم
باطل فالملزوم مثله واجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملكه جنس واحد فلا يمكن ايقاعه
فصرف الى البعض محتمل البعض والواحد متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نم ان ذلك البعض محتمل
فان الثلاث في ملكه فهو معلوم فكان جائز الصرف اليه **قوله** نكرة في المعنى واذا كان كذلك
كان كليا اذ لا فرد خارجا وذهنا فحصل التعريف مع ملاحظة الجمعية في الجملة وان لم يكن مقصودة
لان تعريف الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين وهما معنى اللام ومعنى الجمع في الجملة وان سقط اعتباره
فان قيل القاصد في اللام لازم على هذا ان الجنس كان معرفا بالاسم فلا تفيد اللام شيئا زائدا فما

مطلب اعادة النكرة معرفة

فالجواب انا لا نم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المقررة في الاذهان كما مر
قوله واذا اعيدت النكرة معرفة الخ اعلم ان المذكور اولا اما نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان
تعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول
معرفا او منكرا وان لم يكن المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في الكلام **قوله** كالعسرين فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا ولهذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما في هذه الاية لن يغلب عسر
يسرين وقيل يرفعه وهذا مبني على ان لا تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى واما اذا يكون التنكير في يسر
للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس الذي يعرفه كل احد فيكون العسر الثاني مغايرا
للاول بخلاف العسر اما اذا كان تاكيدا لها لتقريرها في النفس وهذا لا يصح فلا ترد الاعادة على
تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيدا
يجب ان يكون معنى الثانية بعين معنى الاولى **قوله** وما ينتهي اليه الخصوص اي اختلفوا في منتهى التخصيص
فقيل يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل
يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المحققين وهو ان العام ان كان جمعا
مثل رجال ونساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان فردا كالرجل او ما في معناه
كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها لما تقدم تقرره
يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع الفرد **قوله**
ولكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد صيغ مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال
وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلا يجوز جعل شيء منها لغيره واستعماله فيه على وجه الحقيقة **قوله**
وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال
ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا في لفظ جماعة ولا في نحن ولا صغت قلوبكما فانه محل وفاق
قوله محمول على المواريث لا نزاع في اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين فيها حكم الجماعة **قوله** ولما كان للاختين
الثلثان جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع وكان لهما الثلثان فمن اين
يثبت ان للبنتين الثلثين فاجاب بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت

مطلب اسم عام

الحكم في المسكوت عنه بالطريق الاولى **قوله** وعلى سنة تقدم الامام يعني محمول على حكم سنة تقدم
الامام على الاثنين لحكم سنة تقدمه على الجماعة في اخر ليالي فضيلة او محمول على اجتماع الرفقة في الجهاد
بعد قوة الاسلام لانه نهي عن في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم من غلبة المشركين
بقوله عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام
وغلبة اهله **قوله** وان حمل على ذلك جواب سؤال بان يقال لم حملتم الحديث على ما ذكرتم ولم تحملوه
على ان اقل الجمع اثنان لغة اجاب عنه بانه انما بعث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة وان
كان يعيد ما فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلاثة
لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا لرجحان على الاشتراك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مشتركا
معنويا بين الثلاثة والاثنين فصاعدا فلا مجاز ولا اشتراك لفظي **قوله** والتقدم سنة كون
المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون
المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الا على الثلاث وليس كذلك بل يسن تقدمه على الاثنين
فعلم ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة **قوله** بخلاف
الجمعة الى بيان الفرق بين الجمعة وسائر الصلوة حيث كان الاثنان جماعة في سائر الصلوات حيث
قلتم بسبب التقدم مطلقا دون الجمعة حتى لم تصححوها بالاثنين مع ان الحديث ورد انهما جماعة
وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام لئلا يلزم صرف واو الجمع من قوله
تع فاسعوا عن حقيقتها بخبر الواحد وهو غير جائز عندنا **قوله** اراد بها فردين فصاعدا اي اراد
من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد
الافراد عما اي عن ... ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا بد من ذكر قيد اخر وهو
بالوضع الاول عقيب قول المص فما يتناول لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ
الموضوعة لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست مشتركة كما صرح به البعض لان
المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعان بملاحظة وضعه لمعنى اخر قبله والالفاظ
المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي بحظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه مسبوقا
بوضعها للمنقول عنه **قوله** مختلفة الحدود اي افتلافا لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة بجوز
اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزؤ له او لازما وستذكر الامثلة **قوله** على سبيل البدل
اي بان يكون موضوعا لهذا مرة ولهذا مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة الى

اي من معانيه كان ذلك المعنى تمام مدلوله فكانه ليس له معنى سواه ثم اذا نظر الى معنى اخر من معانيه
كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقائما مقامه في وقوعه تمام مدلوله كان ليس له معنى سواه وهلم جرا
قوله والى الشيء **قوله** فباعتبار الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ موضوعا
لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق
وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي ان يكون
اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب والينبوع
والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء ونحوه يتاتى فيه الامران باعتبارين
فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا بالاشتراك
الموجود بين جميع الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراد
مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي من هذه الحيثية لا انه مشترك لفظي لعدم انطباق
حده عليه وكذا قال بعض الشارحين الشيء عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار
القاضي ابي زيد لا مشترك لفظي تفرد الشارح الاشتراك اللفظي الى صاحب التقويم فيه نظر **قوله**
فعلى هذا وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران يلزم الخ ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف
العام بكل من الاعتبارين **قوله** اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة
الحقائق كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع
بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك
الافراد مختلفة الحقائق كالحيوان واللونية والشيء فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو
الجسم النامي الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقائق وحاصله ان العام اما ان
يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية
والاسلام فمتفقة الحقائق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخص فهي مختلفة الحقائق
فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود مختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى
الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد عام الحقيقة
او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد
الامرين ويندرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد
الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام

فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وبهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب
التقويم فغير ظاهر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفق الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقها الاتفاق باعتبار القدر
المشترك فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك ما في عبارة
الشرح من الحزازة قوله من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان
التوقف في النصوص عن غير قبول واعتقاد كفر بشرط قوله في صيغة وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة
على تعيين المراد قوله حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما اي من مفهوماته اذ الثابت به واحد منها غير عين عند
السامع من غير رجحان قوله كي تأمل علماؤنا في لفظ القرء وقال بعض الشارحين تأملنا في القوم فوجدنا
وجوه الثقافة دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناها على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في
الاول لا في الثاني لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر لان الانتقال صفة
تحتاج الى موصوف تقدم عليه وهو الحيض وهو العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال
فتدبر قوله ليس بمصدر اي لا قرأت المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او لتعيين الى
الحاصلة عند انقطاع قوله والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى وبقوله عم دعي
الصلوة ايام اقرائك رواه ابن ماجه واحمد من حديث عائشة وقوله عم طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان رواه ابو داود وابن ماجة والترمذي والدارقطني من حديث عائشة ولقائل
ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الاية ان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام
الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض قوله لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى
واحد اعلم ان تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان النسبة يتعلق
بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية و
والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود واقرأت هند ويراد
حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز
في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن
الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة
على القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه قال الشافعي و
الباقلاني وجماعة من المعتزلة قوله والعام عندنا قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
ولك ان تقول قد ذكر الشارح عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة

الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا في
بالشافعي كما ذكره الشارح رح واما ما ذكره الشارح رح في تعريف المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح
تعرض له قوله مثل قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة مشترك بين
الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد
واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله
تعالى واسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ
المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية بانا لا نسلم ان الصلوة
من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقي او معناها المجازي فان اريد الاول
كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو عباده تعالى وتقدس بايصال الخير الى النبي عم ومن لازمه
الرحمة وعلى هذا المعنى يحمل قول من قال بان الصلوة من الله الرحمة لا على ان الصلوة وضعت حقيقة
للرحمة وان اريد الثاني يحمل على ما يليق بالمقام كارادة الخير ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك
المعنى لاختلاف الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع قوله وهذا اي تعميم المشترك
وهو المثال انما يلزم محذورا ان لو كان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة فيما له
مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به قوله اطلاقا للملزوم على اللازم الظاهر
انه اراد بالملزوم الدعاء وباللازم معناه لكن قوله اذ الاستغفار والرحمة انما هو بانهما الملزوم
وهو مناف لما ذكره ويمكن ان يقال المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار
لهما قوله وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه قوام الدين الكاكي لان الا تقاني
لم يشرح المنار قوله بان تقدير الاية الانسب ان يقول من ان تقدير الاية ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون
فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور
الاستغفار قوله لانه حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف
من لفظ الصلوة وكان تقديره مفردا ليوافق المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك
في الجمع والتثنية من العوارض والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى
المحذوف هنا معنى المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم تكن قرينة
تدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة
وهي قرينة المقام لان المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمرو ويضرب على معنى زيد يضرب وعمرو

ويضرب اذا كان المراد منه احد هي الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب
فانه لا يصح لعدم القرينة قوله تلك الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يتعين على ذلك
المعنى ولا يراد به غيره عند الاستعمال فذاتي لا يكون الا اعتباره وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتباره وحقيقته لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتباره
وصفه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوصفان في اطلاق واحد لزم في كل واحد
من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما
مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما
مرادا باللفظ الذي هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على
انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت
لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ
في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده فهذا ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على
انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق قوله ولقائل
ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي الخ الجواب ان الاصل المذكور غير مطرد لما مر ولا نم
ان لا يكون دلالة المؤول من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون ذلك بعد التأويل
على ما يحمل عليه بطريق المجاز وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة
المجاز لفظية بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل
الصارف للفظ الى معناه المجازي لا مثبت فلا فرق بين انواع المؤول من هذه الحيثية فلا بعد
من تعريف بعضها ولهذا اعترفه بعضهم بانه ما ترجح احد محتملاته بدليل ظني يشمل المؤول من المشترك
والخفي والمشكل ويشمل الترجح بالقياس والترجح بخبر الواحد ونحو فيتعين ان يكون المراد
من المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يعتبر ما فيه احتمال لا ما فيه خفاء لئلا يرد
الظاهر والنص فانهما يحتملان التأويل وليس فيهما خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام المؤول قوله
فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة رواه ابن ماجة من حديث عدي بن ثابت عن
ابيه عن جده ولفظه المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
وروي بالفاظ اخر من طرق قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي
لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد

الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد الا ترى الى قوله عم اذا قلت هذا او فعلت
هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تع اقيموا الصلوة ثبت فريضة القعدة
الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول
ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا يثبت الفريضة بخبر الواحد وان كان
قطعي الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت في نفسه واما التمسك
بالعقدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب
نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى منع تذكره صحة الفجر
كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى
وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة والقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الا ترى
ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رض بانكاره
ربوا النقد بين مع لحوق البيان باية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية
مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تع وامسحوا برؤسكم وكيف
يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة قوله لان التأويل انما يثبت
بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق اي حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة
خلافا للمعتزلة قوله لكنه متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم
منها ما يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات
كالتي نحن فيها فلهذا قال فاسم لكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد قوله اراد بالظهور
اي في قوله ظهر المراد به اللغوي واراد من الظهور في قوله واما الظاهر المصطلح فيكون تعريف
الاصطلاحي باللغوي فلا دور قوله على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه فلا يلزم
الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه ولما صار علما على ذلك المسمى
لا يلتفت الى معناه الغير العلمي بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل علما لا يلتفت الى
معناه قبل العلمية بقطع النظر عنه كما في عبد الله علما ح لا يلزم الدور قوله للسامع اعترض
بان ظهور المراد لا يختص بظهوره للسامع فانه كما يظهر للناظر في المكتوب واجيب
بان المص رح لم يدع انه اخص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لا بد له من احد يظهر

فول لا اعلم ... ابن ملك

منع عدم الدور

في حقه فتبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالمتكلم
والنظر فيه كالسماع ولهذا كان الكتاب كالخطاب في الشرع حتى كان التبليغ من النبي عم بالكتاب كالتبليغ
منه بالخطاب والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع والشهادة والقضاء
والرواية ونحوها كما تثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو الاصل والنظر في الكتاب
خلفا عنه بنى الكلام على ما هو الاصل دون ما هو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر
في الكتاب في تعريف الظاهر بل الكل تعرضوا للسماع لا غير **قوله** اذا كان من اهل اللسان احترز به عن
كلام المتقن لا الجاهل ايه هذا القيد لان ظهور المراد للسامع والناظر لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان
واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لا محالة
ولما شمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه بعمومه لاستغراق الجنس بدخول اللام
فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامعين اجمع
وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد فوجب ان
يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل بتقييده كما نبه عليه
صاحب الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام
كما هو مقتضى الشرح **قوله** قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ذكره في المفسر
والمحكم قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا
للتاويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الاقرب لان التعريف
للايضاح والكشف والاحالة على الغير يخل بهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة على ما سياتي
قوله وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه الخ اختلف العلماء في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور
ومن معه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل
الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعه
الى وجوب العمل بقطع لعدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص الخ
لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال
التاويل ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم الزكي من تعريف المفسر
لا يقال بل ذكر التاويل في الحكم لانا نقول هل هو جزء من التعريف لا من الحكم فيلزم الدور
لان الحكم فرع التصور ثم اعلم ان احتمال النص التاويل والتخصيص على سبيل منع الخلو دون

نص

دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما يجتمعان في العام واما اذا اعتبرنا احدهما لانه
لو اعتبر امعا في النص لا يكون شيء من الخاص نصا لانه لا يحتمل التخصيص فتامل **قوله**
مثال قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع هذا مثال لكون
الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل
النكاح لان كل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز
النكاح بدون تامل فيها اذ ادنى درجات الامر ان تثبت الاباحة الا انه مسوق
لبيان العدد فيكون نصا فيه فان قلت الجواب انه لا يجوز اذ الاباحة عرفت قبل بنصوص اخر كقوله
تع واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا الافادة والحمل
على الافادة الجديدة اولى ولقائل ان يقول هذا انما يتاتى ان لو كان هذا النص لاحقا وما
هو المبيح سابقا **قوله** ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ الجواب عن الاول ان صاحب
الكشف مثل للقرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تع مثنى وثلاث ورباع
واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم
واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على
ان القرينة نطقية لان القرينة المقترنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب
الكشف بانه لا شيء هنا يعني في الآية المذكورة يراد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة
النطقية باللفظ لا تكون الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم والحالية مقترنة بالمحل
انتهى وهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لا ان القرينة منحصرة في النطقية
وحينئذ لا مخالفة وعن الثاني ان الازدياد والوضوح اذا حصل بقرينة نطقية لا يلزم نفي الاحتمال
لان كل حقيقة تحتمل المجاز لا محالة وعن الثالث بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام
في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيدا احتاج اليه في التعريف وابدلوا تعريفا آخر
واتموا قيوده وشرحوا غير بيان مثال التعريف الثاني اشاروا الى تعريف ذلك القيد
بطريق المفهوم وليس هذا الا الغاز وتعمية على انا لا نسلم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق
شرطا في الظاهر **قوله** والا لما صح تعليلهما به يعني وان لم يكن عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح
تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه يكون تعليلا مشتركا بين الظاهر والنص
والتعليل بالمشترك غير مفيد قلنا لا نم انه تعليل بمجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل الافادة

الذى ازداد الظاهر به وضوحا ومثل هذا السوق ليس متحقق في الظاهر اذ الظهور في الظاهر
ليس بمضاف الى السوق بل مضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير
ملتفت اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص بامر مشترك توضيحه
ان السوق في النص لاجل معنى يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة
بين البيع والربوا في اية الربوا والعدد في ايات النكاح والسوق الذى يوجد
في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا امر آخر لا تعلق له بسوق النص فلا يكون هذا تعليلا بامر
مشترك فالسوق في النص لاجل الزيادة المقصودة للزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذى
لا يثبت معنى زائدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح قيدا
يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق
منظور اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوما فقدمه ليس شرطا
في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتخب غير اختيار شمس الائمة وغيره
قوله وغيره اى كالتقييد قوله واى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما
ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل
قوله على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل اى ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما كذا
ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام واتبعهما صاحب الوافي وعامة المتأخرين وهذا يوهم ان التأويل
يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل التخصيص
يحتمل التأويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله
واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل قوله سواء كان ذلك اى ازدياد الوضوح
قوله كقوله تعالى فسجد الملائكة الاية سيأتي التمثيل بهذه الاية للمفسر في كلام المص فيكون هذا
تكرارا بالنسبة الى ما يأتي ولو اخر المص كل مثال عقيب تعريفه لكان اولى قوله قلت الاستثناء
انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ورد بان الاصل في الاستثناء
الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا
يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس
بتخصيص عندنا كما عرف فلا يرد نقضا قوله ولكنه يحتمل التأويل هذا راجع الى قوله فبقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه اى هذا النص يحتمل التأويل قوله فبقوله اجمعون

اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا له واعترض بانه لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق
فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة جنس بين كثيرين ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع و
واجيب بانا لا نم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال
على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة و
ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين
لا تفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لاغوينهم اجمعين
قال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية بين كلهم واجمعين في افادة العموم
فزعم الفراء ان اجمعين تفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك غير لازم
وليس بواجب بدليل لاغوينهم لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا
لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان الافادة والتأسيس اولى من الحمل على التأكيد
وفي هذه الاية لم يجتمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم المطلق ولا يلزم من عدم
اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند عدم الاجتماع قوله ولقائل ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر
لانه مع زيادة ارادة المتكلم وهذا ضروري قوله كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الاية لا
لا تصلح مثالا للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط
وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف الحيثية لا تفيد هنا اذ قيد الحيثية
انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال هذه الاية تحتمل
النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورد بعضهم في نظيره قوله تعالى فقاتلوا
المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه تحتمل النسخ لكونه حكما
شرعيا ثم ان قبل هذه الاية لا تحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي عم فلا يكون
مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ
على ان ذكر المثال انما هو ايضاح ولا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل قوله حكم
الحكم معنى امتنع فاستعمل بمعنى يقال احكمت فلانا عن كذا اى منعته فالحكم ما امتنع
المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه من الحكم معنى امن يقال بناء محكم اى مأمون
عن الانتقاض فيكون التقدير ما امن المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لا زمان

والحكم متعديًا ممنوع بل الحكم لازم وقوله هما معلومان والحكم مجهول قلنا لا يشترط
في التضمين الاستواء في المعلومية والمجهولية اذ المتضمن هو المعنى دون اللفظ قوله وقد يكون
لانقطاع الوحي تنحل بموت النبي عم اما وذلك لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده لانه
فعن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبي عم لان النصوص كلها بعده فانه صارت محكمة لغيره
قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم في التمثيل بهما نظر
لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله
عم ثم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله ان الله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلم يكن محكمًا وان
اشترط ان يكون بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من
الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله
تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب
والغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر
الى قوله فسجد قيل في جعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى
الخضوع ايضا قال الله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك
اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير
يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى
الملائكة هذا على ان المناقشة في المثال ليست من داب المحصلين وغرض المص ليس الا مجرد التمثيل
قيل هذه الاية تصلح ان تكون مثالا للاقسام الاربعة اعني الظاهر واخواته فان الملائكة جمع
ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا او قوله فسجدوا اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما قوله ليصير الظاهر وكذا
عند معارضة النص لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى
من المفسر كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر
على معنى موافق النص من غير عكس ولانا انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر عند دليل
يعضده فلما نبه ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر
المفسر والمحكم قوله قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك هاهنا حاصله ان المراد
بالتعارض هنا صورة من حيث النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة لالغاء حجية الدليلين

اذهي

اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا ما واه فيما نحن فيه للتفاوت الذي ذكرنا بين
هذه الاربعة قوله قلت الخطاب للجميع المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابل قوله والجواب
عن الثاني والمراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر بالواو قوله قوله عم المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة تقدم تخريجه واما قوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر
سبط ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رض رواه انتهى وقال في شرح مختصر الطحاوي روى
ابو حنيفة عن هشام ابن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبي عم قال لفاطمة بنت ابي حبيش
توضأي لوقت كل صلوة ذكره محمد في الاصل مفصلا وقال ابن قدامة في المغني وروى
في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش وتوضأي لوقت كل صلوة قوله هذا مثال التعارضهما
اي النص والمفسر هكذا في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام هذه المسئلة من قبيل
تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسيم المفسر بل ما لا
يحتمل الا وجها واحدا وهو لهذا المعنى يرادف المفسر فنبه بذلك على المفسر قوله فيرجح المفسر
ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد
والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قلنا النكاح الموقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق بين
نكاح المتعة والموقت ان الموقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفي المتعة بلفظ التمتع كاتمتع
واستمتع كذا ذكر شيخ الاسلام قال المحققون والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة
وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها قوله ولقائل ان يقول لا يمكن ان يقال هو في
قوة كلامين تقديره اعلم ان المراد بالتعارض صورة من حيث النفي والاثبات كما مر قوله قال بعض
الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص قلت قد مثل له مثال بعضهم بقوله
تع واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في
قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثاني
محكم لالتحاق التابيد به فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف اذا تاب
لانه يصدق عليه اذ هو عدل بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجح الثاني على
الاول ولقائل ان يقول لا نم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله
الا النسخ وقوله واشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد
وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول

مح
الفرق بين نكاح المتعة
والموقت

فان شهادة العميان وابني العاقدين والمحدودين في قذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم
وان لم تقبل شهادتهم واجيب بان النظر على المثال ليس بقوى واعلم ان ايراد المثال ليس
من اللوازم لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب قوله ويمكن
ان يمثل لذلك بقوله تعالى واقيموا الصلوة الاية فيه شئ لانا لا نسلم ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا يقتضى التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات
فلا دلالة للاية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح هذا المثال بصيغة الامكان والابعض
الشارحين لم تذكر فتأمل قوله بالجر لا يصلح ان يكون صفة لما قوله بل هو بدل المناسب
ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صفة لما لانه
لا نسلم ذلك على الجر على الوصفية لانا ان اعربناه بدلا فيتحصل المعنى ان خفاءه بسبب غير الصيغة
فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة تخرج
هذه المذكورات بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك
في الواقع فلا ف ذلك لكن خروجها بالمنطوق اولى وهو انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية قوله
وعبارة شمس الائمة وهو ما خفى مراده بعارض في غير الصيغة الخ قال بعض الشراح لا منافاة
بين كلام فخر الاسلام حيث قال ما خفى مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث
قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض
لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير
المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فهما متوافقان
في الحقيقة فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا
بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس
اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور قوله
ليس هذا من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة
ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان يكون الاحتراز بل الاصل فيها ان يكون
لبيان الواقع على انه تنويع للفظ ولا تأتى شئ في ملك عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة
الكشف والبيان قوله قيل الظاهر والخفي وجودان متقابلان قبان الخ التقابل اربعة انواع
تقابل الضدين وتقابل المتضادين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب

بعارض في

هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح
الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجملته
واحدة قوله وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ الجواب لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع
واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك يعنى ذلك
لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل
ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا قوله قيل بينهما تضاد بعضها قيل فيه نظر لان التقابل
من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل والتضاد والتناقض ويجاب عنه بما مر
قوله وهذا يعنى اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضى ان يكون
فعل النبش والطرار غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف المعنى
فاختلف حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه هل هو لنقصان في فعل السرقة
او لزيادة فيه فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية
من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق يسارق من قصد
الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه
بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل حيلة فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة
في فعله فاثبتنا القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف وفي النبش
يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنايته وهو فعل في غاية الحقارة
والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال والخصال شهادة
العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعديه
الحكم بالمعنى الذي هو النوع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات
هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان في بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ والاصح انه
لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا آخر غير الكفن لاختلال الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار
انما يقطع اذا كان الصرة داخلة الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض
الشارحين قوله اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي اى في الجديد ومالك
واحمد وابو ثور والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر ابن عبد العزيز ولا يقطع عند
ابي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري

قوله لقوله عليه السلام من نبش قطعناه رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء
بن عازب عن ابيه عن جده وروى ايضا عن عائشة انها قالت سارق امواتنا كسارق
احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخاري في تاريخه قوله ولنا ما روى انه عليه السلام
قال لا قطع على المختفي وهو النباش هذا لم يوجد في كتب السنة انما روى ابن ابي شيبة عن
عن ابن عباس ليس على النباش قطع وروى عن الزهري اتي مروان بقوم يحفرون القبور
فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون وروى ايضا عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية
وكان على المدينة مروان فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف
به قوله ما رواه محمول على السياسة اه لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة
والتساوي والموقوف لا يساوي المرفوع فكيف يترجح الموقوف اللهم الا ان يقال هذا
مما لا يهتدي اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل قوله ولا خفاء
فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا ينبغي ان يشترط في مثلها عن زيادة بعض
الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من
ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاح اهل الميزان واني يصدق
اعطاء المعنى بالطريق كيف ما كان قوله حذف المص الكلام ههنا الى آخره يعني لم يقل اما
المشكل فهو الكلام الداخل اه وكذا لم يقل اما الخفي فهو الكلام الذي خفي المراد منه
اه وكذا سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر المراد منه اه اختصارا
لدلالة القرينة عليه قوله وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا ثلاثة معان
يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا
لثلاثة معان لانه اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنين قوله وفيه اي
في هذا التعريف يعني قوله لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لم يدخل والى ما اخذ
الاشتقاق يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل
في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء قوله ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا
الى آخره الجواب انا لا نسلم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على معنيين احدهما
ان يكون جزء من الف شهر متوالية والثاني ان يكون جزء من الف شهر غير متوالية
لكن احدهما ظاهر متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي والآخر

يجيء انى بمعنى كيف واين

والآخر غير ظاهر لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي قوله وهذا المعنى يقتضي ان يحل دبر الزوجة
لانه يقتضي العموم في انى له قوله وهذا المعنى لا يقتضيه لان كيف سؤال عن الحال فيكون معناه
على اي حال شئتم سواء كانت قاعدة ام مضطجعة او مستدبرة او على الجنب بعد ان يكون المأتي
واحدا وهو القبل قوله ولقائل ان يقول على هذا اي وهو كون انى يجيء بمعنى كيف واين
فيكون اذن من قبيل المشترك اه والجواب انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجيء بمعنى كيف وانى
ولكن لا نسلم ان كونها مشتركة بناء في كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك ثابت في كلمة انى و
والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر الذكران ام مثل قبل النسوان
والجهتان متقاربتان والآية الواحدة يجوز ان يجتمع باسمين متضادين من جهتين
مختلفتين كما في آية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش
مجملة في حق مقدار النصاب فيكون قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا وهذه
تقسيمات لا قسمات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا قوله فيكون
الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي كانت
من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض الاستعارة
الاسم للشيء عنه ثم جعلها من الفضة مع الفضة ان الفضة ورته لا يكون الا من الزجاج
مبالغة في ان الاستعارة في غاية الحسن والغرابة قوله فنظير المشكل غريب اختلط
سائر الناس اه ينبغي ان يقول في بلدة معروفة والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل
قوله وبعد التأمل فيه والوقوف على المعنى صار موقوفا للمراد بالمعنى العلة التي ادركها
المجتهد بالتأمل وهي عند الحنفي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند مالك
القوت والادخار قوله ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه اه الجواب ان البيان
الملحق بالمجمل لا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان
الصلوة والزكوة وان كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار
الى الطلب والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة فقول المص
الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم
الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل
في صلاحيته للتعدية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب

والتأمل في المعنى وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر انتهى وجه
لا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم يكتف فيه بالاستفسار
قوله ولو ذكر المص في التمثيل الربوا معطوفا على الصلوة والزكوة لكان اولى وجه
ان الاجمال في اية الربوا اشد من الصلوة والزكوة لانه بعد بيانه عم بقيت مشكلة فيحتاج
الى الطلب والتأمل من المجتهد ولانها اوضح في النظر بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به
ببيان من المجمل ثم الطلب والتأمل قوله ونظير المجمل اى من الخفي الغريب الواقع في جملة من
الناس اى ينبغي ان يزداد على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين
المشكل قوله ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه والجواب انه كيف
يصدق على المتشابه وانقطاع الرجاء موجود في تعريف المتشابه دون تعريفه كما ستراه
غير بعيد قوله وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه ابو داود والدار
قطني قوله لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وذلك لان الله تع خلق
الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تع خلق الموت والحيوة
ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيمة
وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تع ويلقى نفسه في درجة العجز ويتلاشى علم الله
ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين قوله اعلم
ان انقطاع رجائنا الى الآخرة ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين
من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لاحظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين
والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره
المص وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم
تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله الا انه ان كان
محتملا لتأويل واحد فقط اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التأويل
الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون الوجوه ويعتقدون ان المراد
واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة للفريقين ولكل من الفريقين اجوبة و
ونقوض وردود تطلب مما هو اوسع مجالا من هذا الكتاب والحاصل ان
المذهب الاول عبودية وهو الرضاء بما يفعل الرب والثاني عبادة وهو الفعل

بما

بما يرضى الرب فالاول اسلم والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين
بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الاخرين بمعلومية
التأويل العلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع
لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه
ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص والاحاطة بكنه ما فيه هذا ولقائل ان يقول لا تمسك
في الاية على تأويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله والعلم المسند اليه لا يكون
الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثاني لزم قطعية الثابت بالتأويل وهو باطل
كذا قيل والجواب ان علم الله تع ليس باعتقاد لما عرف في اول التبصرة قوله لانه اي الله
مجرور لفظا ومحلا يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال ان يقال انه
مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقوف على الله لجواز ان
يكون رفع الراسخين من قبيل الحمل مع المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية
ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالالهام الحق على ان الوقوف
لا ينافي العطف اذ القراء جوزوا الوقوف بين التابع والمتبوع قوله وبان الله تع ذم
من اتبع المتشابه اه الجواب انه تع انما ذم من اتبعه تبعا للتأويل الفاسد الذي يستلزمه
هواه ويميل اليه طبعه قوله وهذا كالمقطعات في اوائل السور اي الحروف التي قوله
يجب ان يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم بان يأتي باسم كل منها على هيئته كالف لام ميم
ك ه ي ع ص الف لام م ص لان المسميات على وجه توصل بعضها ببعض كالم كهيعص المص
وتسميت حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها الا ان مدلولاتها حروفا
قوله كقوله تع ق نون فيه بحث فان قاف ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف
واحد بخلاف الف لام ميم حم عسق كهيعص تأمل قوله وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية
الله تع في الآخرة وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين
والوجه والاتيان والمجئ والاستواء على العرش ووضع القدم والسمع والبصر وامثال
ذلك تمادى النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على
الله لتنزهه عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله يرانا
فلا يكون من المتشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعيان وتحقيق هذه المسئلة في علم

الكلام

قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كان مستنكرا في التعريف وتقدم الاعتذار عنه
قوله فان كان التعيين من واضع اللغة فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان
كان من الشارع فوضع شرعي كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين
فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء
والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والجر والنصب للنحاة والا فوضع عرفي عام كالدابة لذوات
الاربع قوله فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع
الى اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا
المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه ويحتاج
الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعي حقيقة شرعية ولا مجازا ولا حال وضعه
العرفي حقيقة عرفية ولا مجازا كذلك اللهم الا ان اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع
اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا
الغلط والكناية وليس حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر قوله وللقائل ان يقول الخ
هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا يكون الا حالة الاستعمال في
لا يلزم النقض ما ذكره الشارح ولان يراد بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر
اولا ان في قوله اريد به ما وضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم
فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا قوله فان قلت التعريف غير جامع لخروج
المجاز بالزيادة او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يرجحهما وليس كمثله شيء واسئل القرية
وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده
بالكناية عند اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة والا فمجاز
ولا عند البيانيين ايضا فانها عندهم في المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن لينتقل الذهن
منه الى ملزومه وان استعمل في غير الموضوع له لا ينافي ارادة الموضوع له لا لذاته ولا على عكسه
بما ذكر من المجازين لانه ان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد
المعرف حتى يراد ادخاله في التعريف اذ المراد بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب
او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي فان قيل الزائد انما وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل

لا المعنى

لا المعنى كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فيتجه ادخاله قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى
على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه قوله
لمناسبة بينهما اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى المستعمل فيه انما يكون لوضعه له او
لما هو ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كما
في الشكل كما في اطلاق الانسان على النقوش او في الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد على الرجل
الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة
كما في اطلاق الجريان على النهر على ما سيأتي من ضبطها وباعتبار الارادة تترتب اقسام المجاز
الى ما ارتفعت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز
لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان ارادة قوم مخصوصين كالعلماء
وارباب الحرف فالمجاز عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفي عام قوله احترز به عما
لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض والسماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له
لا لمناسبة فلا يكون مجازا قوله فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل الاحسن ان يقال فان
الارض في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع قوله لان ذلك غير مشهور لان التقابل
المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد والبياض لا بين الاجسام
كما تقرر في محله والسماء والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور
وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والآخر في غاية الا
الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين
المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق
ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزء مفهومهما بخلاف السماء والارض فانهما
لازمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الآخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط
المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال قوله وما قيل
في بعض الشروح الخ قيل المشترك هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون
حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى
مقصودا ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز
واما ما قاله بعض الشراح من انه اي هذا القيد ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله

مبحث التقابل المشهور عند اهل الميزان بين الاعراض

في التعريف منوبا على احد التعاريف وهو انه ما لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا التعريف قوله اعلم ان الحقيقة والمجاز ان في معناهما اما الحقيقة في اللغة فعيلة وهي اما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت بمعنى ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته ومنه والنطيحة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بالمعنيين واذا ثبت عزيمة الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم عنه الى القول المطابق لكون مدلوله ثابتا او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة متحققة بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث او هي موضوعة للقدر المشترك بين الجميع هو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة وح فلا مجاز على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا فيتحقق اذن لا مطلقا والتاء للتانيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان اخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في المرتبة الثانية وحقيقة عرفية قوله شبهة الشافعي الخ اشارة الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقريره الاعتراض ان المقصود نسبة القول بعدم الوقوع بعموم المجاز الى الشافعي ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فلا يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر نظرا الى المعنى

بالمقتضي والجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدا الامر عنهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدا الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بالحجة لسهم ابن تهابه في غالب ظنهم فبقي البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف تعيينا لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم النقل بعد التتبع والاستدلال عدم القول به في بادي الرأي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحه ولم يطرحوه عنه قوله والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة الواو في مثل هذا الكلام زائدة لفصاحة الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان تكون عامة وان تكون عامة قوله بل لدلالة زائدة على ذلك اي ذلك الكون قوله عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب والخاص مستعمل فيما وضع له ولا يلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الخ وقوله بل الدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة قوله واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ورد بجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها مدخل في التاثير ولئن سلم جاز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عدم صيغ العموم من غير توقف بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما غفلوه قوله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله منع حقوقه دليل الخصم تقديره لا نسلم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع قوله تع خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ارادا اعصر خمرا اي يريد ان ينقض امنا لها واسئل القرية ليس كمثله شيء واخفض لهما جناح الذل واشتعل الراس شيبا الحج الله نور السموات ظلما او قدوا نارا للحرب اطفاها الله ومكروا ومكر الله سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم وكان الاولى تقديمه على المعارضة فان قيل يريد

الضرورة من جهة الكلام والثاني من جهة المتكلم يعني انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز
ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلت الضرورة بهذا المعنى لا ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
وارادة المتكلم فعند الضرورة اذا حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم و
واحتمله اللفظ بحسب القراين ان عاما فعام وان خاصا فخاص قوله واما المقتضى فهو الملفوظ
لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي
هو من صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف به غير وارد قوله والمجاز نوعي
بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب في كل جزئي من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة الادب
كانوا يتفقون في الاطلاق المجازي على ان ينقل عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمعوا احادها
وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل على الحال
والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق الغائط
على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين على الربيئة ولا اطلاق الاصبع في الانامل وهذا معنى قولهم
المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على
وجه كلي ليقاس عليها قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي ما دام المسمى باقيا ومعناه امتناع نفي
المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجاز فمن نفى
الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال الوضع واما اذا نفاه عن الرجل لا يكون مخطئا
لانه مستعار فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقف معرفتهما
عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما لا معرفان قلت لا نسلم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه
مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللغة ويمكن الاطلاع على صحة
النفي وعلى امتناع سلبه بقراين تدل عليه وبالنظر في موارد الاستعمال فان قلت ومنع الوضع
هذا يشكل بتوقف المجاز بصحة النفي لامكان وجودها حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ بعد الوضع
وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة عنه وليس بمجاز قلت المعتبر في صحة النفي وعدمها بعد
الاستعمال اذ لا معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة
فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحته في الجملة فهي مساوية له لا اعم منه
قوله ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز يعني اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة
تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة

تعينت

تعينت للحمل كقولك رايت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق فان اللفظ للبهيمة
والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن
ان يراد به المجازي كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى
من حمله على الآخر لاستوائهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة
الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة بخلاف
ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد بدرجتين والحمل على المجاز الاقرب اولى من الابعد والمقر
مثل بما ليس تنبيها على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى قوله وهذا اي الربط انما يوجد
فيما يتصور فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية له متقدمة
ذهنا ومتأخرة خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الحنث المستلزم للكفارة وفي الغموس
لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة قوله كما قال عم ناكح اليد ملعون تقدم
ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما رواية الفقهاء قوله كما ذهب اليه الشافعي يعني حمل
النكاح المذكور في الاية على العقد قياسا على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
فانه اريد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع فلان العمل بالحقيقة اولى
من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما تلوه فلما اختص به من القراين الصارفة
اليه من السياق والسباق والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم
القراين كما تلوناه قوله على ان النكاح المذكور في الاية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء وحاصله مناقشة مع المص وتقديرها ان المص اراد بالنكاح في المتن
هو المذكور في هذه الاية لانها محل النزاع واما ما عداها من الايات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد
بالاجماع لكن ما ذكره المص وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثمة قال
بعض المفسرين لم يذكر في القرآن الوطء يدل على ابي حنيفة قال في شرح النقاية النكاح في الشرع
حقيقة في العقد الموضوع لملك المتعة ولذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد على ملك المتعة
قصدا قوله بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة يحتمل الحقيقة
والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بالارادة
القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان
اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ومحتمل اللفظ لم يوضع له قوله او عن الاجتماع بها يعني او اكثر به

عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما ظاهراً من غير ارادة كما سياتى فى مسئلة الاستيمان
على الابناء والموالى فان ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياهما وبين
تناوله لهما ان الثانى اخص من الاول فكلما حصل التناول الظاهرى حصل الاحتمال ضرورة كما فى
المسئلة المذكورة ولا عكس كما فى سائر الالفاظ ولك ان تقول التمثيل للتناول بهذه المسئلة
ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول الظاهرى بالنسبة الى المجاز فان
لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة وح لا يستقيم قوله فيما مر من ان يراد ان
التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ تناول الحقيقة بطريق
التبع فالانسب عدم ذكره تبعا **قوله** فان قلت اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص الالفاظ
للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال
اجتماع صفة الملك والعارية فى ثوب واحد فى استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز
بلفظ واحد فى استعمال واحد والحكم ان هذا الانباء فى قولهم ان اللفظ قالب المعنى لان معناه
ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له **قوله** فان قلت المفهوم من المتن يعنى
التشبيه المذكور وانا حصر المفهوم من التشبيه فى ذلك لانه لا يخلو اما ان يكون باستحالة اجتماع الملك
والعارية بالنسبة الى الشخصين او بالنسبة الى الشخص والحال ان الاول فهو ممنوع لان الثوب
فى حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثانى فمسلم لكن لا يطابق
محل النزاع لان المذكور فى الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى
دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل فى معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز حتى يستقيم
التشبيه بالنسبة الى الشخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى الشخصين
بان يكون ملكا للابس وعارية للغير ولا شك فى استحالته فيستقيم اذا التشبيه ويطابق
المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح
قال بعض الشراح والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد
بحيث يلبسه كل منهما بكماله على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر قلت مسلم الا ان ما اختاره
المتن من التشبيه اظهر فى استحالته فتفطن لذلك **قوله** بلفظ واحد لكن المراد به فى
الكتاب يعنى بعد قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين **قوله** قلت المراد التشبيه من قبيل
الاستعمال لا غير يعنى بقطع النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كاف التشبيه

المذكور

التشبيه لا يقتضى عموم وجه التشبيه على ان المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين
قوله بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون
بناء عليه ولم يسقط عن المديون شئ واطلاق الاعارة عليه مجازى كما اطلق فى الفروع كذلك لان
تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد
الرهن تصور بصورة الاعارة ولذلك سمى اعارة وذكر فى بعض الشروح انه منتفع به بطريق
العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون
من سائر الغرماء فلا يكون عنه جمعا بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق
بالمرهون لا يلزم تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الراهن منتفع بطريق العارية
دون الملك لشدة تعلقه بالمرهون **قوله** وحق المرتهن كان مانعا اياه دفع لما يقال لو كان لبسه
بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن وتقدير الجواب ان المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن
له بالاعارة زال المانع لكن لم يرد به ذا انتفى فى عقد الرهن فلهذا كان للمرتهن حق الاسترداد
قوله اعلم انه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى
من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع كل ما يتوهم من الجمع
بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يأتى اى من الزيادة على النص بخبر الواحد
قوله ولقائل ان يقول ان اراد المص بهذا الايراد وارد على ما تمسك به المص اورده
بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لا محالة ويمكن ان يقال الدليل
هو الاستحالة المذكورة الى هنا فى قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسا
فى اللغة لان القياس فى اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير
سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات باعتبار مخامرة العقل
وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين ويمكن ان يستدل على الامتناع
بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد
منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان من
شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز حمله عليهما
فلما قلنا لان المجموع من حيث هو ليس حقيقة له اذ المفروض خلافه فيكون معناه مجازا
وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون

الدين نحو

ما نحن فيه

مطلب القياس فى اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل لجامع

يجعل وهو خلاف الاجماع ويمكن الجواب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يكفي الا هذا
الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم هو المعنى الثاني وقال
بعض المحققين والذي يتيسر ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهي صارفة عن ارادة الحقيقة
وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع
استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التي تراد فيها انهما اريدا معا فليس
الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والاخر اما بالدلالة او بعموم المجاز
او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تع احبطوا فهو من باب التغليب كالابوين
والقمرين وهو مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه قوله والتحقيق فيه ان الجمع بينهما انما كان فيما قيل
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل الذي يجوز
اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا لازما للجزء لينتقل
الذهن من اجزائه اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان
والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض قوله بناء احدى المسائل الاربع المتفرعة
على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز اورد المص من فروع هذا الاصل اربع مسائل
ثلثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز
وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس
فيمتنع الحقيقة والاول اما في المفرد او في التثنية والاضافة بخبر انه اورد لهذا القسم
مثالين للتنبيه فتنبه لذلك قوله لان للمثنى حكم الجمع في الوصية اعتبارا للوصية بالميراث
لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث والنصف الباقي منه يرد
الى ورثة الموصي دون موالي الموالي لان موالي زيد مثلا حقيقة في معتقه لان
اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق
معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقهم في الجملة لان الانسان لما اعتق
العبد يصير اهلا لاعتاق غيره لولايته على التمليك اذ لولا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق
فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق من عبده فاذا يصح اطلاق المعتق عليه

عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن
العمل بها ههنا فبطل المجاز لتعذر الجمع بينهما فان قيل يلزم ان الموالي حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن
اذا كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز قلنا فرق بين المعنى الحقيقي
ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقي
لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه في الوقت سعة
هذا ولا يخفى ما في هذا الحل ان يحمل الزارد قوله ولو لم يكن له معتق واحد لا حاجة الى قوله واحد
بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له معتق اصلا ولا اولاد معتق لان اسم
الموالي يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق
يصرف الثلث اليهم دون موالي الموالي فلذا اشترط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز
صرفه الى موالي مواليه لتعين المجاز مرادا احترازا عن الالغاء قوله تبطل الوصية لان
اسم الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك
مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف
وهو قول زفر وان في ان الوصية بينهم جميعا وعن محمد تتوقف الوصية حتى يصطلحوا على احد
النوعين لان الجهالة تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم
موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع النفي
فيعم وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم في النفي واليه مال صاحب المبسوط
وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم وان وقع في النفي فليس تعميم المشترك ههنا
عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير
بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره في اصول
شمس الائمة ويرد على هذا انه ح لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشيء عام وليس بمشترك فقد
قال بعموم المشترك في النفي او قال انه ليس بمشترك فالاولى ان يقال اليمين تنحل لتحقق احدهما
فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك
المجهول غير صحيح قوله والصرف الى الاعلى واجب وهو مروي عن ابي يوسف قوله هذه هي
المسئلة الثانية وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه قوله واطلاقه على غيره
من الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل قوله واذا ثبت الحقيقة

مرادة بالنص وهو قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة الا الترمذي واخرجه ابن
حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة
المسكرة كما في الخمر واستدل بنصه عم من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر لمخامرة
العقل فتدخل تحت عموم النص وقد الحقت بها سائر الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا
القليل والجواب ما مر من امتناع الجمع بينهما فكل قد على اصله في وجوب الحد في الكثير ثبت
بالاجماع وبقوله عم والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولو سلم ان يراد بالخمر
ما خامر العقل ويثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن البحث لان البحث في
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يرد بنو بنيه بالوصية لابنائه هذا
مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابناء زيد
بثلث ماله وله ابناء وابناء ابناء انصرف لابنائه دون ابناء ابنائه عند ابي حنيفة يستوي
فيه الاثنان فصاعدا واذا انفرد واحد كان له النصف عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة
فيمن يولد منه بلا واسطة وقد اريد اتفاقا فلا يراد المجاز وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وعندهما تنصرف الوصية لابنائه وابناء ابنائه عملا بعموم المجاز حيث
يطلق الابناء عرفا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث
الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكورة متحققة مرادة بالاجماع فلا يجوز
ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما وهو
قول ابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا عملا بالعرف لا قولا بجواز الجمع
فان لم يكن لزيد الا اناث خاصة فلا شيء لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز
العرفي فلو كانت الوصية بلفظ اولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا او اناثا
خلصا كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين
منهم خاصة عند ابي حنيفة وعندهما للفريقين جميعا وقيل ينصرف الى الصلبيين
اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الولد على ولد الابن بخلاف لفظ الابناء **قوله**
اي المجاز في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة فيه نظر فان منهم من حملها على المس باليد
وجوز التيمم للجنب بدليل اخر فلا وجه ان يقال اجماع المناظرين واثبات الحكم معا
من الاية مع وجه واحد كان الشافعي ومن وافقه لا القائل باثبات احدهما بها والاخر

والاخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القرائن والاخرى بالاخرى لان كل قرائن
بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في آداب البحث من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب
ولا يضر منها مخالفة الغير اما من لم يحملها على غير محمل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون لهم
وفاقه وخلافه فائدة في الالزام فلا يضر في لغته في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا ومما
يبعد اثبات نقض الوضوء من الاية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخاري ومسلم عن
عائشة قالت كنت انام بين يدي رسول الله عم ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني فقبضت
رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطني عنها قالت لقد كان رسول الله عم يقبلني اذا
خرج الى الصلوة ولا يتوضأ الى غيره من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالمس باليد
بعد ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ معنى عندنا فلم يثبت
حل التيمم للجنب الا بالاية وذلك بحمل المس فيهما على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو
المس باليد **قوله** نقل الغزالي عن الشافعي انه حاصله هذا النقل ليعلم ان الشافعي حمل
اللمس على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله **قوله** فان قلت ورد على
قوله الشبهة ما يشبه الثابت شبهة ظاهر **قوله** كما اذا ادعى الكافر ان النزول بامانة
اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة الامنة
مع عدم العلم بانتفائها فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكرتم فانه فهمها مشكوك وانتفاؤها
معلوم فكيف تحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق قادح في تحقق الشبهة لانا اذا
الحقناها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيها الصورة في ثبوت الامان ارادة المخبر والمتكلم
وهما في المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الاخر فبناء على امر آخر وهو
ان شبهة الدليل لا يتوقف تحققها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فان شبهة
الاشتباه فيتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم
ظاهرا بتمييز وشبهة حجز كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه
نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين **قوله** قلت تقرير الجواب ان اثبات الامان
بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب
الابناء فان ابن الابن يتبع للابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب
الآباء فان جهة كونهم اصولا خلقة مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له

فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا الحكم على الاصول بالتبعية
فينبغي ان يثبت الامان لهم ههنا ايضا بشبهة الاسم تبعا بل اولى لان فيه حقن الدم **قوله** قلت
هذا الاصول ليس بالتبعية قال البعض حيث نفي انما دخل المكاتب في كتابة ابنه بقوله عم من ملك ذا رحم
محرم منه فهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة واخرجه الطحاوي عن عمر موقوفا واخرجه ابو داود
والنسائي عن عمر منقطعا اثباتا للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التنجيز لا بقياس
على الابن في اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية للفرع
ثم قال وهو وان لم يكن هناك بينا وله بظاهره ولا اسم يثبت له الحكم بصورته الا ان
وجود صورة تبعية الاصل للفرع في حكم يثبت له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم
ان يكون الاب مملوكا فان قلت لا نسلم انه لا يملكه لان المكاتب قن ما بقي عليه درهم والمملوك
لا يملك وان ملك قلت معناه قن رقبة لا يدا حتى لا يملك السيد ما في يده واكسابه بل يده فيملكه
يدا **قوله** ولكن لقائل ان يقول مناقضة في جواب المصنف تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات
الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقرير ثبوت
الحرمة بطريق التبعية ولما كانت للمجيب ان يقول لا نم ان الحرمة تثبت بطريق التبعية بل بطريق
الاصالة قال وكل جواب لهم اي للحنفية فيها اي في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا
فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الحرمة بطريق الاصالة قلنا كذلك دخولهم في
الامان بطريق التبعية من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هي الاصل لغة والفرع
هي البنت لذلك يقال لمكة ام القرى فيثبت ولهما النص بعبارته حقيقة لا باعتبار ان اللفظ
حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة انتهى ولك ان تقول اثبات الامكان
ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتهما تثبت بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع
في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار
اليه الا عند وجود القرينة كما في الاية وقد انتفت القرينة ههنا **قوله** وهو ان وضع القدم
حقيقة في الحافي قال بعض الشراح والمحشي وكانه تصريح بما علم التزاما لان الدخول حافيا
يستلزم المشي وليس المراد بالمشي الاعم من ان يكون متنعلا او لا لانه قال مجاز في المتنعل
والراكب **قوله** يحنث الحالف كيف ما دخل سواء دخل حافيا او متنعلا او ماشيا
او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستاجرة او عارية **قوله** فان قلت الدخول

غير

غير معتبر اي هذا السؤال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما
يرد على الوارد على من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال
ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح يحتمل في التقدير اي ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي
ان يذكر هذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان يقول
لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى اصطلح ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده
خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم تذكر السؤال مع جوابه فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجور حتى لو نواه لم يحنث بالدخول
راكبا سواء كان مع الدخول فالجواب انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا فهي غير
مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو نوى
القدم بلا دخول لم يحنث **قوله** او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه يفهم
منه انه لو دخلها متنعلا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا حافيا او متنعلا و
ونيافي ظاهرا ما تقدم من قوله مجاز في المتنعل وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط تبين
ان لا منافاة لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية **قوله** باعتبار عموم المجاز اي صار
الملفوظ مجازا عن شيء عام وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ
في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده كما ههنا **قوله** وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة
عرض الحالف ذكر في الخانية والظهيرية دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها يحنث لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها
لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة
وما ذكره شمس الائمة في المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين **قوله** تلك دار فلان الى حاصله
لما لم يستقم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يوجد المجاز الاعم من ذلك وهو ان يكون
قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه
بالملك والسكنى سواء كانت مسكونة او لا **قوله** فان قلت اي السؤال قوي وارد
اورده بعض الشارحين بصيغة ولقائل ان يقول ولو قال السكنى اعم من ان يكون
حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار متمكنا من سكناه فيها لكان ادنى
ولم يرد السؤال فتامله وجواب الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة

عموم مجاز

المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم **قوله** هذا اشارة الى السؤال الى عبارته رح
في هذا المقام ناقصة تحتاج الى تتمة بل هذا الحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله
اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا
او نهارا اعتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في الليل ناشا راها وفي التبيان
ان النهار لبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل لسواد خاصة وهو من النهار
واليوم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من اليوم **قوله** لان حمل الكلام على المجاز
اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا
وجعله من باب الحقيقة والمجاز اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام
اكثر فيحمل على الاغلب لانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة ما فحقيقة متعينة
وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى
الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد لانه لا يتعين احد متعينيه عند التجرد ولان المجاز يكفي
الى قرينة واحدة وفي الاشتراك الى قرينتين ولكن قلت النوائب لكان الى الاصل اقرب لان
الاصل عدم النوائب **قوله** وعلى كلا التقديرين معنى تقدير ان يكون مشتركا وان يكون
وان يكون من باب الحقيقة والمجاز **قوله** فلابد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وانه
اليوم اذا علق بفعل وهو ما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم
فانه يقال لبست يوما وقد كنت يوما وسكنت شهرا او امرك بيدك اليوم يراد به مطلق الوقت
اعتبار التناسب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه الا عند
تعذراتها وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير في
دون ذكرها يقتضي ان يكون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل
اليوم على حقيقته وهو امتداد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون
مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد وهو الآن سواء كان من ليل او نهار كقوله
تع ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا
وعلاقته البعضية لان مطلق الآن جزء من الآن اليوم وهو جزء من اليوم فيكون

مطلق

مطلق الآن جزء من اليوم فقد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا تعلق بفعل
لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين
لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة
الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز فوقع بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة
معينة للمجاز ومن ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد تحتاج الى المشترك
فيه لتبيين المراد كما في المشترك والمهجور على انا لا نسلم ان ما ذكر يصلح قرينة لما سيأتي ان
هذا انما هو عند الخلو عن الموانع فتامله **قوله** فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ حاصله
انه قد وقع في الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ رحمهم ما يدل على ان المعتبر
هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا في التوفيق والجواب
انه قد استوفى الحال فيما ذكرنا بين المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واختار الجواب فيجب
حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود لاتفاقهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اذا
اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا فان قلت
اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمته يوما فلا يكون غير ممتد كالتزوج قلت
امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين بل ينقضي كما يوجد الا انه يجعل باقيا ممتدا
بتجدد امثاله كما في اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام ليس بقابل الاول فلا يمكن
القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا هذا ولقائل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك
فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت
قوله حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا
لانه بمنزلة امرك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك اليوم
وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل **قوله** لان اليوم ظرف للمعلق به فهو ظرف
للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا له لا محالة
للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه **قوله** قلنا ظرفيته للعامل اي المراد
بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذ التقدير حررتك يوم قدوم فلان او فوضت
اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار غير المؤثر الذي هو المضاف اليه

اليه

قوله اعتبار العامل ادیا عند اختلافهما في الامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندي فيه نظر
بل اعتبار المضاف اليه اوياان المضاف اليه مخصص ومعرف له دون العامل واعتبار المخصص
اوياني التخصيص من اعتبار غير المخصص قال في شرح الكنز عبارة انهم فيما اذا يعتبر الامتداد وعدمه
فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من اعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان يجب والاولى ان يعتبر
الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى قوله واعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا
قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لهما هذا الحكم
الخلو عن القراين اما اذا كان ثمة قرينة يعمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت
نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت وغير ممتد مع كون اليوم
لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم الناس انت حر يوم ينكشف الشمس وان امكن
حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت
ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الا ترى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان
مطلق الوقت وفي انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق قضاء وديانة لوجود القرينة
قوله يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل كما وقع في عبارة فخر الاسلام رجب بغير
تنوين وهو اوضح لانه اذا لم يعرف بتعرف ايا الذي يعقب اليمين فيظهر اثر وجوب القضاء
والكفارة بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا فالجواب فيه صوم رجب من عمره غير معاين
فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالموت
ثم المعتبر في عدم انصرافه العدل والعلمية هكذا وجدته مكتوبا على حاشية شرح الجامع الكبير لفخر الاسلام
بخط الشيخ العلامة استاذ الائمة حافظ الدين قدس الله روحه وقيل يجوز ان يكون عدم
انصرافه للعلمية والتأنيث باعتبار المدة كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة
ورد بانه على هذا الوجه لا تفاوت بين المعرف والمنكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب من
السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم بين المعرف والمنكر اذ العدل دليل ارادة رجب
هذه السنة واعتبر محمد والمشايخ رحمهم الله التفاوت في الحكم بينهما فعرفنا ان المعتبر في عدم
انصرافه العدل مع العلمية دون التأنيث قوله وهو اذا قال ان لله علي صوم رجب
ونوى النذر واليمين اعلم ان المسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا
او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق

و

والخامس يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معينا
يختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة
عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والآخر لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم
معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام
ولا يعتبر بذلك مجازا في فهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه لفظ المراد في اللفظة مجازا وقد يكون من
حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظة حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلا جمع وبهذا
التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا ولقائل ان يقول بقي ثلاثة اجزاء احدها ان ينوي
نفيهما معا ثانيها عدم نية النذر مع نفي اليمين ثالثها عدم نية اليمين مع نفي النذر فلا وجه لحصر
الاقسام في الستة وما حكم هذه الاقسام المذكورة قوله لكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح
يمين نظر الخ ويمكن ان يجاب عن هذا النظر بان الاستدلال على ان تحريم المباح يمين انما هو بنص
الآية المذكورة حيث سمي فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف في المدعى واما حكاية النبي عم
فانما هي سبب لنزول الآية والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب تأمل قوله ولقائل ان يقول
لا نم تحريم المباح ان كان موجبه بهذه العبارة الصحيحة لا نم ان تحريم المباح موجب الا انه ان كان
موجبه يلزم الخ وهذا اعتراض وجوابه ذكرهما بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه يكون
يمينا وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه لا نم انه لو كان موجبه
يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى
فيه الخ ما ذكره الشارح رحمه الله خلط السؤال والجواب وجعلهما اشكالا كما ترى وهذا ليس بمناسب
قوله المعنى فيه الخ كأنه جعله جوابا عن السؤال قوله فاذا نوى يمينا في مسئلة الكتاب قوله
يكون التحريم الثابت به اي بالتواتر قوله لوجود شرطه وهو القصد اذ بالنية قصد قوله او
يقال جواب آخر عن الاشكال قوله فلا يعتبر ما لم ينو بخلاف مسئلة الشراء فان الملك علة
للعتق نوى او لم ينو قوله وهو كشراء القريب تمليك بصيغة تحرير بموجبه حاصله انه
يجوز كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبها مستلزما لحكم آخر من غير ارادة ذلك الحكم
من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة بصيغة بيع بموجبه وكالاقالة فسخ في حق
المتعاقدين بصيغتها بيع جديد في حق ثالث بموجبها قوله اذ يستحيل ان يكون

مثبت الملك عن بدله وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصيغة **قوله** فكان الشراء اعني ما بوالمطة حكمه اي وهو الملك **قوله** لو كان اليمين موجبه لما توقف على النية اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها محتمله **قوله** وللقائل ان يقول لم اجيب عنه بان الجمع ممنوع لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه واعتراف كونه موجبا ينافي ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب **قوله** والاولى ان يقال النظر من حيث كون الصيغة سببا للحكم والموجب مستلزما لحكم آخر يقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم وجه الشبه وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون مجازا كي تقدم ذا اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين لازم للموجب ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة **قوله** والثاني اه وحاصله فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم لفظ يصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعويل فيه على وجود ما يفيده من الالفاظ **قوله** وللقائل ان يقول لم بان النذر انما فهم من قوله لله علي واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان فهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لجواز ان يكون المفيد له جزءا منه وهو كذلك وصيغة النذر مستغنية عن بيان من يثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى **قوله** والثالث اي الجواب الثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الى آخره وحاصله المنع ان الصيغة للنذر حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد ان الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم

عدم كون اللفظ مجازا لان النظر غير وارد لانه نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد بل من حيث انه جزء لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد ان المص تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصود وحمل قول المص لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي **قوله** وللقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا لا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة اي من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي **قوله** اذ لا معتبر بارادة المعنى الحقيقي اي لانه يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب اي عن اصل الاشكال انا لا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاء امر يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقة بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجاز ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بنفس النذر ولا يتوقف على القصد الا كونه يمينا يتوقف عليه لان الشروع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين فهو يكون التحريم الثابت يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتامل واما صاحب الهداية فسلك في الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اي جهة النذر وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضي الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى فكلامه يشير الى انه يلزمه القضاء بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في آخر باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما خلافا لابي يوسف له ان يقال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والمستقبل لانا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانا لا نجوز ذلك بسبب واحد **قوله** والاقرب ان يقال الى هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشراح وما قررناه من التحقيق فيه كفاية مع التوفيق **قوله** وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة تترادف المجاز في اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي اي ان لم يكن بينهما اتصال او كان ولكن لم يعتبره المستعمل فكان ذلك ابتداء وضع آخر من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة

الاستعارة تترادف المجاز في اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان

وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شرط من المجاز او شرط له مذهبان وهل يكفي وجود ما
ام لا بد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات
النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز ككل اي الجزء والسبب
اي المسبب والمحل اي الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد تبين هذا قريبا عند قوله
والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا واعلم
ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين تصحح المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها
من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت شرطا للصحة كما هو راي الاصوليين او شرطا من مفهومه كما هو راي البيانيين
وهي اما عقلية او حقيقية او عادية او شرعية والعادية تنقسم الى العرف العام والخاص
قوله اراد به المعنى الخاص اه وهذا لان جواز الاستعارة لكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن
الكلام وطراوته واستواء الفصيح الماهر بعيون الكلام وطرق استخراج الاستعارات
البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف
يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كما ان القياس لا بد
فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه
ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضا كما
في تسمية المطر سماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر ينزل من السحاب
ففيهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة علم لا يجوز ان يكون في
الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ناهض في المعنوي لا يتعداه الى
الصوري ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة
السماء غير جائزة مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يتعين
الجهة لجازت **قوله** وفي الشرع تثبت الاتصال اه لما ذكر المص ان الاتصال بين الشيئين
المجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او
او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك
لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالنوع لا في كل فرد من افراده على الصحيح
ويجوز المجاز سواء كان وجود المجاز بسبب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب

بمجاورة صورية لوجود الملزوم
المعلول مع

السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى
المسبب وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مع العلة او عقيبها
وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال مثل اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات
لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيهما المجاورة لانا نقول لهما حكم الاعيان
شرعا بدليل ارتباط المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود النسخ عليهما وغيرها من الاحكام
قوله والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال المعتبر به عن علاقة المشابهة
في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع الذي يقال له كيف شرع وحاصله ان تنظر في التصرف
المشروع لاي معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز ان
يستعار احدهما من الآخر كالهبة والصدقة فان كلا منهما صدقة بغير عوض فيجوز استعارة
احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما
اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة اذا
تصدق على غنيين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة
بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل منهما عقد توثق فيجوز استعارة
احدهما للآخر **قوله** وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز استعارة الشراء للملك
وبالعكس وهذا لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم
الانفكاك بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها
من حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت لانه
لا يثبت بدون علة وشأن هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيهما فيجوز فكذا الحكم
دار ادى العلة وبالعكس ولقائل ان يقول يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه
اقوى كالاسد في الشجاعة وح ينبغي ان لا تجري الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع
كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين ويمكن ان يقال قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة
الفرس وبالعكس وح تحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو دون
المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
قوله فان قلت هذا تعميم الشيء الى نفسه والى غيره اه اقول هذا السؤال لا يرد على الحق

حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان
احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب وهو نوعان احدهما
اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال السبب بالمسبب فاعترض عليه بما ذكرنا اما عبارة المص
فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمهما الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع
الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء الى نفسه بل هذا
في الحقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر المشوش و
ويمكن ان يوجه كلام المص بوجه يبنى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير للسببية وح يرد
السؤال كان الشارح رحمه لاحظ هذا فتامل قوله وبيانه اى بيان كون الاول يا استعارة
الحكم للعلة قوله فيه نائبا اى بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشترى جملة لان جملة
الشرط الحنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين بدون الجزاء
لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان في يده بعينه واشتراه شراء فاسدا
يعتق العبد لان يده يد ضمان فينوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط
في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا ينوب عن قبض الشراء
والاصل في ذلك انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الاخر لان التجانس دليل التماثل والمثلان
ينوب احدهما عن الاخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى ما في الادنى
مع فضل وزيادة فان كان الشيء وديعة في يد شخص وعارية فوهبه منه لا يحتاج الى تجديد قبض لان
كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعه منه في هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر
لان قبض الامانة ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى موضع
فيه العين ويمضي عليه وقت يتمكن فيه من قبضها ولو كان في يده مغصوبا او ببيع فاسد فوهبه له
لم يحتج الى التجديد لانه في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذي ليس بمضمون ولو باعه
منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكانا متجانسين
قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وهذا استحسان والقياس ان
يعتق النصف الثاني كما في الشراء لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على مجتمع
فان الرجل يقول ما ملكت الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك في عمره الوف

ذلك وان ملكت في عمري الوفا على وجه التوزيع والملك يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان
ولا عرف في الشراء فبقي على القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل في ملكه
بل على شرائه الكل ولو بصفة التوزيع وذلك ان نقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل المجتمع
الاجزاء فلا فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في الكوامل في الاشتراء كالملك
والجواب ان الملك ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات لعدم تعرضه للصفة والاجتماع
والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا الا انه تقيد بالاجتماع في الملك للعرف
لما ذكرنا قوله حكي ان ابا بكر الاسكاف الخ كان خادمه يقال له اسحاق فاذا اراد تفهيم اصحابه
هذه المسئلة يدعوه ويقول له ذلك ويسمى هذه المسئلة اسحاقية لهذا المعنى قوله وفي الصورة
الثانية يصدق قضاء وديانة الخ اقول فعلى هذا ينبغي للمص ان يقول وقضاء في الثاني لان
ظاهر العبارة نفي التصديق فيهما قضاء وليس كذلك قوله ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته فيما
فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لانه الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه
وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع
يحكم بالظاهر اعني في الاحكام لا في الفتوى قوله هذا لم يشر الى عبد بعينه يعني الحكم في الصورتين
فيما اذا كان الحلف على عبد منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقد يمينه
على عبد معين فيهما يعتق النصف فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل
عند ابي حنيفة اما عندهما فينبغي ان يعتق الكل ثم تجب السعاية في النصف والضمان للاختلاف
المعروف في تجزي الاعتاق وعدمه قوله كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة
العمران فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفي غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعد
ما خربت وصارت صحراء قوله فان قلت الخ هذا الاشكال اورده بعض الشراح بصيغة ولقائل
ان يقول ولم يجب عنه واما جواب الشراح فحاصله انا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار العلية
ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل بحسبه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق قوله
الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اى الخمر والاثم
غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهي عنه وقد يقال الاثم الذي يعقب شرب
الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به لا محالة فلم يتم التنظير قوله والثاني اى النوع

الثانى من الانفصال الصورى كان الانسب ان يقول اى النوع الثانى من اتصال السببية
والتعليل **قوله** اتصال السبب بالمسبب وفى بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول اصح
لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس **قوله** المراد هنا السبب الذى ليس
بعلة اى السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم المراد
هنا من السبب ان لا يكون علة موضوعة للحكم الا ان لا تكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة ان ما يفضى الى الشىء ان كان افضاؤه دائما يسمى
علة والا يسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب الملك
والنكاح سبب الحل **قوله** ملك النكاح الرقبة الخ الانسب ان يقول كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة
الذى هو حكم من احكام الرقبة بجواز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما فى العبد والاخت
من الرضاع **قوله** كاتصال زوال ملك المتعة الخ هذا نظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه
ان زوال ملك الرقبة قد يفضى الى زوال ملك المتعة كما فى تحرير الامة المملوكة او بيعها او هبتها لكن
زوال ملك المتعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما فى تحرير الامة المجوسية
والعبيد وبيع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة
له **قوله** ولو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى وجه الاولوية ان
المراد بيان اتصال السبب بالمسبب وهنا قوله انت حر ونحوه الا زوال ملك الرقبة فان ذلك
علة للحكم الذى هو زوال ملك المتعة قال فى المغنى كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة
لملك الرقبة واتصال زوالها اى زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال الامكان تصحيح
العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكر وهو الفاظ زوال ملك الرقبة **قوله** وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعنى بتقدير هذا المضاف فى جانب الثبوت كما يقدر فى
جانب الزوال وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة فى محل قابل له فان من ملك رقبة الامة
ملك بضعها اذا لم يكن ثمة مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة
فان من اعتق امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا
بالنكاح لكونه مفضيا اليه **قوله** واستشكله شارح المغنى الخ اقول الاشكال قوى واجاب
صاحب التحقيق بان المعتبر فى باب الاستعارة نفس السببية لا السببية فى محل الاستعارة
على ما عرف فوجود ما ذكر من الانفصال وعدمه سواء واجاب بعض مشايخنا المحققين بان

مطلب الفرق بين العلة والسبب

بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية لا تختلف ذاتا
باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلفت بالمحال والعوارض وهو كونه مقصودا فى النكاح
لا فى ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الظهار والايلاء ونحوهما
وان خالف احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث المحال و
العوارض لا تخالفهما من حيث الحقيقة فمن المغايرة لا يمنع من جواز الاستعارة انتهى **قوله**
حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق وقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهى
مستتبعة لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا اليه وليس بعلة موضوعة له لتخلل
الواسطة وهى زوال ملك الرقبة **قوله** وانما احتيج الى النية لان المحل الذى اضيف اليه
الاعتاق وهو الحرة غير متعين لمعناه المجازى وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقى وهو
التخلص عن الرذائل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث لا يفتقر الى النية
لان المحل الذى اضيف وهو الحرة لا يحتمل غير المجاز اذ الحرة لا تقبل حقيقة التمليك فيكون المجاز
وهو النكاح متعينا بالقرينة **قوله** اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال يقال اطلقت
البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير اى ارسلته **قوله**
كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا فهذه الاية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل
لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول لا نسلم الاستعارة فى الاية بل المراد فيها الحقيقة
لان اهل اللغة قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعى عن المعتمر بن سليمان انه قال
لقيت اعرابيا معه عنب فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفة فقوله ارانى اعصر خمرا اى
استخرج خمرا فعلى هذا يكون استعارة السبب للمسبب لان العنب سبب لاستخراج الماء الذى يكون
خمرا **قوله** وجه لا يكون الاية من قبيل اختصاص المسبب بالسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل
من السماء رزقا اى مطرا اذ هو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اى مطرا وهو سبب
للنبات **قوله** فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم الخ المراد بالملزوم هو السبب وباللازم هو
المسبب وانما اطلق عليهما ذلك لانه مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد ان
يكون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع
الانفكاك فى التصور اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور الاعمى بل الامر بالعكس
لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد بالملزوم هنا ما يلحق

العنقر

مطلب ملزوم اللازم

واتصال السبب من اصولها اي الآخر في الجملة وهذا متحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال **قوله** واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له دفع لما يقال ينبغي جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة الملزوم جائزة اللازم المساوي ونحو المسبب ليس كذلك الا اذا اختص وبذلك ان نقول الاستعارة من جانب المعتق اولى لان المعتق ملزوم للمعتق اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس **قوله** وفيه نظر اما الجواب عن هذا النظر ان العلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها في صحة الانتقال الذي هو شرط الاستعارة على ما تقرر **قوله** والوطي غير مختص بالعقد لوجوده بملك اليمين او شرا او هبة او ارث السؤال ورد على التنظير بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فقال لا بل ذلك واقع في القرآن **قوله** واذا كانت الحقيقة متعذرة اما قال بعض اي لان المتعذر لا يليق به حكم وان تخلف والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** هذا مثال للمتعذر يعني الحلف على عدم الاكل من النخلة اذا اكل حقيقة النخلة وهي الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع ولو اكل من نخلة الظاهر انه لا يحنث وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير ولو اضاف يمينه الى شجر لا يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه **قوله** وان لم يكن لها ثمر يعني كالطلاق والضبط **قوله** ولو تكلف واكل من عين النخلة اي من ورقها وخشبها لا يحنث في الصحيح هذا اذا كان لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا يقع على ما نوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الائمة الكردي وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح في الاعتبار لان الحقيقة لما هجرت لم يكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع **قوله** لان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن لم يجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار لا يحنث بكونه بانه وجده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار بحمل على مجازه وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنث لمجرد وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز

فان

فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد انها صار حقيقة عرفية وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقا **قوله** والمهجور شرعا وهو منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر بان يعني المشروع ايضا **قوله** كالمهجور عادة منصوب ايضا اما على التمييز او على الظرفية اي من جهة العادة او في العادة **قوله** حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعي والمدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اي المنازعة **قوله** مجازا بطريق اطلاق اسم خاص وهو الخصومة على العام يعني علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض بعض او اطلاق المقيد على المطلق **قوله** فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي عليه فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رح الا انه لم يخرج من الوكالة عندهما في القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وهي ضد الخصومة التي امر بها والامر بالشيء لا يتضمن الامر بضده فلا لانه اي لانه مامور بالخصومة اذ لا يجوز ان يؤمر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الاخر وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضي لترتبه على الخصومة التي حرمت فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطاء مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغي ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة وكذا لا يقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز سبيه اي جواب سؤال تقديره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سبيه واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقبة تنافي الرحمة وتقرير الجواب ظاهر **قوله** والزام المجاز لا جل واحد منها الزم الثلاثة

اطلاق ع

منه ع

يعني التزام المجازة وهو الحمل على الذات لا يحل بالاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اي من الثلاثة وهي ترك
الترحم وترك التوقير وترك المواصلة التزمنا هذا الالتزام الثلثة كلها فتكون الحقيقة اولى من هذا المجاز
لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة قوله وما يثبت فيه اذ ليس بحجر وثبوت
الاخير بين التخيير والتضمين لا تعلل قوله وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف يتقيد به ايضا لان
الوصف ح يصير مقصودا باليمين لانه المتوقف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين كمن حلف لا ياكل لحم حمل
فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم
هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح
داعيا الى اليمين فان من امتنع من لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله
بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه
فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان قوله كان الواجب ان يتقيد
اليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا الخ بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبي وان كان
يلزم الهجران الحرام المهجور شرعا لان هنالك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة
لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يعتبر الصفة ولم يقيد اليمين بها وليس الكلام مجازا يلغو كلامه اصلا وفي ذلك
ابطال اهليته واهدار ادميته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة
وان كانت حراما لان اليمين على الحرام تنعقد ايضا كما في قوله ليقتلن اليوم فلانا او لا يكلم اباه او لا
يصلي فان اليمين تنعقد ويحنث والله الموفق قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا
كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال
سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان المجاز اغلب استعمالا منها
وهي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط كالمهجور بمقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا علة الاستعمال للمجاز لا تبطل
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض و
ولقائل ان يقول ما قالاه هو التحقيق لان المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة
الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية
مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام
وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن

الحمل

الحمل على احدهما اولى من الحمل على الاخر الا بالترجيح ثم يقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وبقاء الشق لها
في موضوعها الاصلي فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة رح اقرب الى التحقيق والله اعلم قوله لكن الجواب
الى جواب سؤال اورد ان يقال قوله مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة
المستعملة فيما وضعت له فكانه قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من
كونها مستعملة ان لا تكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظة مستعملة
لمن كله التعبير به وانما اعتبر الطرفين على كله التعبيرية لوجود ان تلك المقابلة الصورية قوله
والمجاز متعارفا اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق
المراد به التفاهم قال مشايخ ماوراء النهر ما قاله العراقيون قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل
ما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمي او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما
لا يحنث لانهما لا يؤكلان عادة ثم اعلم ان المجاز المتعارف راجح عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا عم الحقيقة قوله
ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان لا يجوز الصلوة بما دون الاية وذلك لان قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القرآن حقيقة مستعملة فيما يتناوله اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون الاية وبه جزم الطحاوي
فقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح ان ما يتناوله اسم القرآن يجوز به الصلوة والذي في الهداية وغيرها
ان ادنى ما يجزي من القرآن في الصلوة عند ابي حنيفة اية لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر الاية فمقتضاه الجواز بدون
الاية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يحرم بكونه قارئا عرفا بخلاف الاية اذ به
ثم معناه فالحق ان يبنى الخلاف على الخلاف في قيام العرف في عده قارئا بالاية القصيرة فلا يبعد
وهو ممنوع بعد ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن قوله واصلها منقوض بما اذا حلف
لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا يمكن الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذلك
قال في الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله لم يلد ولم يكن له كفوا احد لا يتعارف قرانا وهو قران حقيقة فمن حيث
الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلوته به احتياطا فيهما فتامل قوله
والكرع من الفرات الكرع هو ان يتناول الماء بعينه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه
كارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها تدخل لشرب الماء وقال الكارعة في الماء من قبل
الماء ان كرع في الماء اذا شرب الماء بعينه خاصة ولم يخض قوله لانه اي قوله لا اكل من هذه الحنطة
او لا اشرب من الفرات قول المص وهذا بناء على ان الخليفة عنده في التكلم وعندهما في الحكم الخ

صح اختلفوا في تفسير التعارف المعروف

عده ح

بانه لا حاجة الى هذا على قولهما في ثبوت الخلاف وذلك لان جائزة المجاز بعمومه دليل مستقل على
رجحانه سواء كانت الخليفة في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاى مدخل للخليفة فيه ولا على قول
ابي حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في المعنى تكون الحقيقة
اولى فاى الحاجة الى تخصيص الخليفة باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح
بدون اعتبار الخليفة في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخليفة في التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز
بعموم حكمه وكان الحقيقة اولى بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل
واذا كانت الخليفة باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة
لا يلزم من العمل ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما وبان الحاجة
ماسة الى تخصيص الخليفة بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام
المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا **قوله** يعني
هذا ابني مجاز الخ عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية بمعنى انه اثبات
البنوة المجازية المستعارة ايضا من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في اثبات البنوة الحقيقية التي ليست
مقصودة منه **قوله** لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق لا اختلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل وانه شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البدل
وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في جهة الخليفة **قوله** فعلى كلا المذهبين اي
مذهب ابي حنيفة ومذهبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل
هذا ابني والخلف هذا آخر لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر ابني او يستحيل كون الشيء خلفا
عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فبينهما تغاير بسبب اختلاف المحلين
فان قوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن هذا ابني في محل الحقيقة قوله ولو كان المراد ان هذا ابني خلف
عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي
هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان الاحسن ان يقول
فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخليفة
ولا يقال معنى الخليفة في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت
البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف
في كل من الاصل والنوع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس

ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في
ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح
المقصود فعلى التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هو الاصل عندهما بخلاف التفسير
الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف على التفسيرين **قوله** فان منصور القاآني هكذا وقع في نسخ
هذا الشرح بالقاف وهو سبق قلم والمعروف القاآني بالمهملة **قوله** هذا غير صحيح يعني تفسير بعض الشراح
الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير صحيح لان المجاز لا يكون خلفا عن حقيقة
التي نقلت عن محلها الى محل المجاز انما هو عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا
عن لفظ هذا حر لما تأتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة
بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما
لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلاف في الحكم والتكلم فلغوا هذا
الكلام غير منعقد في نفسه لايجاب الحكم اصلا **قوله** ويظهر الخلاف في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني
الخ ولو قال السيد هذا القول لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في
اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندهما وفي نفس التكلم في محل المجاز
عن التكلم به في محل الحقيقة عند ابي حنيفة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله
وهو مجهول النسب ثبت نسبه من سيده بلا خلاف **قوله** ذكر الملزوم وارادة اللازم المراد
بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة
من اسباب العتق وما ذكره الشارح اظهر لان العتق في الاكبر سنا لا يمكن لثبوت البنوة فلا يكون
سببا عنها **قوله** وتامل ان يقول ينتقض هذا الاصل اي الاصل السابق المتفق وهو تصور
الاصل لثبوت الخلف عند تعذر العمل به **قوله** بمسئلة الكوز وهي ما اذا حلف ليشربن من الماء الذي
في هذا الكوز ولا ماء فيه او كان فيه ماء وصب منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان كانت اليمين
موقتة فانه قال فيهما بانعقاد اليمين لوجوب الخلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر
والجواب ان هذا مبني على اصل آخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين وهو اشتراط
التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عنده خبر في المستقبل
سواء كان قادرا عليه او لم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا وعندهما محلها خبر فيه
رجاء الصدق لان محل الشيء لا يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق

فلا ينعقد اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل به لئلا اصل على اصل آخر لان اختلاف الجهات
له اثر في اختلاف الاحكام **قوله** في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط
امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة
لان اشتراط امكان المعنى الحقيقى للتعبير به عن المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة
هذا ابنى لاكبر سنا منه وفيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يجعلاه لا حرية فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك
زيد اسد ولو صرح بالتشبيه فان قال هذا كابنى لا تثبت الحرية فكذا ههنا واما في الاصغر سنا منه فان
الحمل فيه صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يتخلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره
شرعا فلم يحتج الى التشبيه فتامل **قوله** وجه بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده و
وعندهما المجاز المتعارف اولى ان الخليفية لما كانت في التكلم عنده لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف
لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصالته وخليفية الآخر فصارت الحقيقة
المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخليفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط وهذا التعليل
لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخليفية لما كانت في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح
على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة
لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف كما في الصورتين وهما
الشرب من الفرات والاكل من الحنطة المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف
الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فلم يصح هذا الدليل لكونه اخص من المدلول
بخلاف التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفائدة في المجاز بعمومه
دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخليفية في التكلم او في الحكم فاى مدخل للخليفية فيه فتامل
ولقائل ان يقول لا نسلم ان بحث الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف له تعلق ببحث الخليفية لان المجاز
لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى كما عنده فيما نقل عنه يكون الحقيقة اولى
في الحاجة الى التخصيص باللفظ في الحقيقة ومن طرفهما المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة
اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الحقيقة اولى بل الخليفية منافية لدعواهما لان
اثبات المعنى المجازى لما كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقى فيكون الاصل هو المعنى الحقيقى
فيكون الاصل هو المعنى الحقيقى لحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان الخليفية لو

ولو لم يعتبر لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه يظهر بان يقال ولا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجازية بالنسبة الى العرفية
عند كونها مستعملة بل عند فوته كما ذكره فخر الاسلام **قوله** يرد على قول ابى حنيفة اى الاصل المذكور وهو ان
الخليفية في التكلم دون الحكم **قوله** لعبده هذه بنتى وكذا قوله لامته هذا ابنى فانهما لا يعتقان عنده مع
صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز **قوله** والذكر والانثى جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه
وهو العبد من جنس المسمى وهو البنتية فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
ايجابا واقرارا فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا **قوله** واما تعذر المجاز وهو التحريم بجعل قوله
هذا ابنى مجازا عن الطلاق المحرم في الاكبر سنا على اصل ابى حنيفة وفي الاصغر سنا على اصل الكل فلانه
لا علاقة بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالنسبة وليست النسبة
سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافي الشئ لا يكون سببا له واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكهما في
معنى خاص مشهور لان قوله هذا ابنى لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم ولا شئ يشتركان فيه
غير مطلق التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة للاستعارة للتنافي بين التحريمين فان قلت سلمنا
ان ثبوت النسب في الاصغر سنا قد تعذر شرعا بالنسبة الى من اشتهر نسبها منه ولكن لا نسلم انه تعذر بالنسبة
الى المتكلم فلا يجوز ان يظهر اثره وهو الحرمة بالنسبة اليه كما مر في قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من غيره من ظهور اثره وهو العتق في حقه قلت لان الاقرار بالنسبة مما يبطل بالرجوع قبل اتصاله
بقبول الآخر ولا تصديق في المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل
القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه نفسه بالرجوع قبل القبول واذا لم يثبت النسب
بالنسبة لا تثبت الحرمة التى هى من لوازمه لانتفاء التابع بانتفاء المتبوع ولا يمكن اثباتها ابتداء لخروج
ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا
على قولهما فليس بظاهر على قول ابى حنيفة لان الخليفية عنده في التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون
العربية من المبتدأ والخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغى ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت بالطلاق
لان بينه وبين التحريم الثابت بالنسبة وصف نوعية وان كانا متنافيين في بعض الاحكام وذلك
كاف لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزمة لملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل
بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح لكن لما اتحدا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من
المنافاة انما يمنع الاستعارة على مذهب من شرط تصور حكم الاصل في الكلام على مذهب الامام وهو
لم يشترط ذلك فالجواب ان الخليفية وان كانت في التكلم عنده وهى تعتمد الصحة من جهة العربية

الا انه لا بد للمجاز من العلاقة المصححة له اتفاقا والا لجرت الاستعارة في كل كلام صحيح من جهة العربية من
غير علاقة فلا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هي بنتي وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة
بينهما وليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية كما بينا بخلاف ملكي المتعة فانهما متحدان
حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطي والفرق بينهما بالعوارض قوله فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد قوله وانما وضع المسئلة في المعروفة النسب
الخ وجواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم في مجهول النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة
اجاب بان التقييد لاظهار تعذر العمل بالحقيقة فيها كل الاحتراز وعلى قول صاحب المحيط تظهر فائدة التقييد
قوله وذلك حجة بالاستواء اي دليل اظهر الاستواء او الاظهار على حجة انما هو على قول ابي حنيفة
خاصة اما عندهما فيترك الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا قوله والحقيقة
تترك لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن الصارفة للحقيقة الى المجاز
قوله بدلالة العادة على تركها العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند
الطبايع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا
عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر الا اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه لشهرته
عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث ان الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم واما الشرعية فهي ان يصير
اللفظ مستعملا في معنى لا يستعمل الا فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام
الافهام فمتى صار اللفظ في العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه
لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة
اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة قوله ثم نقلت الى الاركان
المعهودة اعلم انهم اختلفوا في ان الحقايق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتدائي او منقولة
من معانيها اللغوية وكلام المص انما يصح على القول الثاني قوله وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان
يكون اللفظ متناولا للافراد على سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكونه بعض الافراد ناقصا او كاملا وهذا
القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى
نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف
الى الكامل وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى
نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق
اللفظ

وقد

وقد مثل المص للاول بمثالين وللثاني بمثال واحد قوله لم يحنث باكل لحم السمك هذا اذا لم يكن
له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز
وهو ارادة لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سياتي فان قلت لا نم ان
اللحم الناشئ من الدم مجاز فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اريد الناشئ
من الدم هنا صار خاصا بالارادة والخاص من العام يكون حقيقة لا مجازا قوله وعند مالك
يحنث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما لقوله تع ومن كل
تاكلون لحما طريا قوله في الباجا اي الاطعمة قوله والعرف في اليمين معتبر فيتخصص به العموم كما يخص به في الاكل
مسا سا حتى ان يمينه ينصرف الى راس الغنم والبقر دون مطلق الراس حتى انه لا يحنث باكل
مثل راس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بهما معنى الراس حقيقة وعلى هذا تكون هذه المسئلة
من مسائل القسم الاول لا من هذا القسم ولا بعد من جعلها من القسمين باعتبارين لان لاختلاف
الاعتبارات اثرا في تبدل الاوصاف من غير تدافع لالفاظ المعية قوله ولحم السمك مخصوص
من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا
بانصراف المطلق الى الكامل قوله لقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه لو كان مخصوصا
بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ
العام حقيقة اذ المشرك يطلق على المستامن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تع
فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره قوله ويمكن ان يقال هذا
جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نم منع ان يكون له ماخذ يدل على الشدة
شهادة دوران ل ح م كيف تركبت على مادة معنى الشدة والقوة كملح ولحم وحكم وحليم وملح
وملحمة والتحم الجرح اذا برأ والتحم الحرب اذا اشتد وذلك انه ماخذية الاشتقاق وان
استلزم الكثرة في بعض المواد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم قوله فلو اكل
لحم الادمي او لحم الخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام ومتابعوه وهي
النظر الى ماخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف
لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختار هذا الشيخ قوله لا يتناول المكاتب
الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك لي حر
وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا وكذا الشغل بالتصرف

في الكتابة والمولى اجنبي عنه في يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجز
له وطي المكاتبة ولو وطئها لزمه العقر ولم ينفذ نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها
لم تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من الوجوه فلنقصان المملوكية فيه لا يتناوله مطلق لفظ المملوك
الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولهذا جاز للمولى وطي ام الولد والمدبرة
اذ الوطي لا يحل الا بكمال الملك تاما او يمينا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما
عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز عتق المكاتب
عنها لكمال الرق فيه لقوله عم المكاتب رق ما بقي عليه درهم فيدخل تحت مطلق الرقبة والحاصل
ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفي المكاتب بالعكس فثبت الحكم فيهما على عكس
حكم المكاتب اذ الحكم يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله
لكنها مطلقة ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر **قوله** لان المكاتب كالحر يدا لا حاجة الى
التشبيه لان التمييز يغني عنه فلو قال حر يدا لكان احسن فتأمل **قوله** اي عكس ما ذكر من
المسئلتين وهو ما ترك فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني **قوله** قلنا المعنى الزائد
الى اخره حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم
الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة
بفعل الطرار انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطرار موجود مع زيادة معنى مؤكد غير
مناف له وهو مسارقة عين اليقظان العامل للحفظ فتناهت السرقة بالطرار نهايتها
وتكاملت غايتها فلا يكون في الطرار زيادة على الكمال بل الكمال الحاصل به بخلاف المعنى
الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذاء مقصود والتفكه
امر زائد فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان **قوله** وعندهما يحنث وهو قول
الشافعي لان الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء ابلغ ما يكون في ذلك فينصرف
الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحنث الا
باكل هذه الاشياء بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتأمل **قوله** وان
نواها اي هذه الاشياء الثلاثة عند الحلف يحنث بالاتفاق فمحل الخلاف اذا لم ينو عندهما يحنث
وعنده لا يحنث وذكر في التحقيق والمغني وغيرهما ان هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة
افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما

فكانو

فكانوا يعدونها منها وح يكون الحكم دائرا مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يحنث
في هذه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا هذا كما قال بعض المشايخ محققي التعليل
من الطرفين ان لا يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عصر وزمان لان انبناء الحكم على الاوصاف
الخلقية لا تتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان يقال القول في باب الايمان على العرف فيستقيم
تخريج الخلاف على اختلافه **قوله** وبدلالة سياق النظم قال بعض المشايخ لو قال المص وبدلالة
قرينة النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجمل لكونه اشمل لانه كما يترك حقيقة
السياق بدلالة السباق كما في قوله تع ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فانه ترك
حقيقة السباق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله تع انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادنى
درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما لحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا ترك
حقيقة السياق وهو قوله تع انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر فان من
ارتكب صغيرة يستحق ايضا نارا وهو غير مراد هنا اذ ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسباق **قوله**
بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة ويسمى كل منهما سياق الكلام الا ان في الغالب
يطلق سياق الكلام بالياء التحتية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على
المتقدمة **قوله** فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر
للملازمة بينهما من حيث المعاقبة على الترك اذ المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قالوا ولقائل
ان يقول يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحيوة للموت والوجود للعدم والسواد
للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة
غير معتبرة عندهم في باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي او الذاتي
في ذلك وهذا ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال
ذاتي فانه مع بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت قرينة دالة على
تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من اطلاق الملزوم على اللازم
العادي فتأمل **قوله** الفور مأخوذ الخ وقيل الفور مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعير
للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة فيها تشبيها هذه الحالة به لما فيهما من سرعة الترتب بتحقق الجد
اجتناب الامر المخصوص الذي يعتذر به **قوله** والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء
ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر

مطلب فور

واقع في سياق النفي اذ التقدير لا التغذي غداء فيقتضي الحنث بكل تغذ لكن ترك حقيقته بدلالة
الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والرد عن الفعل فيتقيد به لانه مبني عليه وقد اختص ابو حنيفة
باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكان يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل
كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فافراد ابو حنيفة عليهم قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا
معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم
يحنثا **قوله** ويدل لانه محل الكلام بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة المجاز
لان الحكيم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبا ان كان خبرا ولغوا ان كان طلبا
قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن حبان و
والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق
الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك
ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره **قوله** ولقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي
الخ والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لان الجواز
والفساد وان كانا اثرين ثابتة بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليس كذلك على المذهب الصحيح
ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نم انه يجب عمومه لجواز ان يكون مطلقا غالبا عن اسباب
العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به حكم الاخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم
المطلق فافهم **قوله** وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الش فعني عنه سؤال ثان وارد علينا وحاصله
قد قلتم ان الش فعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانا به قال السائل عدم عموم المجاز
لا يثبت عنه كما تقدم فاما هو قول اصحابه وان كان كذلك فيصح الالزام به لان كلا منا قائل
بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم المجاز هنا لفقد شرطه **قوله** ولو سلم عدم عموم
المجاز ثابت عن الش فعني عنه ان يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف
لا المجاز اي حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الش فعي علينا بالحديث على ما
ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو قول بعض مشايخنا
كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضي في انه ليس
لكل منهما عموم على انا لا نم عموم المحذوف بناء على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف
منه وهو الحكم من قبيل المشترك ولا عموم للمشترك **قوله** لكان معنى الدعاء ربنا لا تحمل علينا

المجاز نخ

ولا

ولا تظلمنا ولهذا ظاهر لان التجاوز والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وحق وفيه نظر لجواز ان
يكون المراد بترك المؤاخذة في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع فالاولى ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا
فان قوله عن امتي وان دل على ما ذكروا نصر به لكن تعديه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة فان تقديم الجار
والمجرور يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في الآخر لما قدمه من كان بحر البلاغة زاخرة
من امواجه لكن المؤاخذة من جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عم لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا استجيب في دعائه فقول الشارح على ان تقديم قوله الى الآخرة علاقة وهي في الحقيقة جواب آخر
بطريق المعارضة كما ذكرنا **قوله** والتحريم المضاف الى الاعيان تابع المص فخر الاسلام في ايراد هذه المسألة
في بحث المشترك بالحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا اتفاقا الزعم من زعم انه من قبيل ما ترك
به الحقيقة بدلالة محل الكلام **قوله** في قوله عم حرمت الخمر لعينها اخرجه النسائي والبزار والطبراني والدار
قطني من حديث ابن عباس وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض
العذرية **قوله** ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه
عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع حروف تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال
او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما في التلويح من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفا لانها توصل
معاني الافعال الى الاسماء والمراد من المعاني المعاني التي يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتها التي ترجع
هي اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية مثلا لم يكن لابتداء الغاية معنى لمن والا لكانت اسما
لا حرفا وانما هو متعلق معناه بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت
حروف المعاني التي يتركب منها الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا
فمن حروف المباني التي يتركب منها الكلم **قوله** وحروف العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال بان يقال
حروف المعاني ابتدا بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام وقدم الواو لكونها
الاصل في العطف ولان غيرها يدل مع معنى آخر كالمهلة والاضراب والتخيير والاستدراك وغيرها
فهي مطلقة وما عداها مقيد والمطلق مقدم على المقيد قوله ذكر الاسماء بين الحروف الى آخره جواب
سؤال بان يقال لم ذكر الاسماء بين الحروف ولم اخرها عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف
فاستتبع لكل نوع منها ما ناسب حكمه من الاسماء تنبيها للفائدة **قوله** وتارة في غير ذلك
اي فيكون مجازا **قوله** اي مطلق الجمع بين الامرين وتشريكهما في الحصول نحو قام زيد وعمرو

تنبيها نخ

عمروا وفي الحكم نحو جاء زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد عمرو فان قلت فقد وقع
في بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث
المعنى المراد قلت لا بل هو من قبيل جرد قطيفة واما وقع عن بعضهم
من الفرق بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب على قياس
الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة فلا يناسب هذا المقام فان
قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما قلت لا كلام
جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
يجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية
والترتيب في زمان وقوعه قال ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناه
الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد قوله
من غير تعارض لمقارنة ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك
ونسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب اي تأخر ما بعدها
عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض اصحابنا الشافعي في مسئلة الواوات
كالشافعي وادعا بعض اصحابنا على اصل ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي
من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه وكفى بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية فلا يلتفت معه الى
ما عداه من الادلة فانها مزيفة لا يثبت بمثلها المطلوب قوله لما صح ان يقال
جاءني زيد وعمرو قبله لكونه متناقضا ولما صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل
يقتضي حصول الفعل الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو
واللازم باطل فالملزوم مثله ولكان قوله رايت زيدا وعمروا بعده تكرارا والا
باطل والثاني خلاف الاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة
وحيث لا ترتيب ولا مقارنة تكون مجازا قلت المجاز خلاف الاصل
قوله وما ذكروه معارض بقوله واسجدي واركعي فيه نظر لانه يجوز ان يكون
ذلك في شريعتهم فلا يلزمنا قوله قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما
قلت وقال صدر الشريعة الى قوله فانه اخر دليله ولم يتعقبه قال شمس الائمة

الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة
العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذلك عند وجود الشرط وقوعا قوله واورد اشكالا على
قوله الى الجواب عنه ان ما ذكر من عدم الملازمة في الاول انما هو عند عدم التعليق في اللفظ لا عند
بعضها فيه لتوقف حكم الناقص على تمامه او توقف تمامه على تمام ما تم به من الكلام وحكمه لان حكم الشيء
لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع
الحكم تابع لوجود ما للفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما باللفظ قبله توقف حكمه على حكم اللفظ الذي
قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما لم يقل بان الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل
الوقوع لئلا يلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون
العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتامل قوله والا تقع
الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في القديم ومالك واحمد والليث وربيعة وابن ابي ليلى
لان الاول اي يعني الاول من هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى
محله فلا يتوقف على آخر لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فيترك الطلاق في المحل القابل قبل
التلفظ بما بعده وترتفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال لها
انت طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد وبخلاف ما لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذاك
على آخره غيره ان ابا يوسف ومحمدا قد اختلفا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف
وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ
من الثاني لجواز ان يلحق باخر كلامه ما يغيره اوله من شرط ونحوه وما قاله ابو يوسف اولى
فانه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا ولو وقع
ولوقع الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلافه فما ذا الا سقوط الولاية لفوات محل
التصرف وهو الزوجية وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد
ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني كما هو الظاهر وان لم يرده واراد
ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني فليس بظاهر فكان ينبغي على هذا ان يقال
بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهي باخره فيظهر عند ذلك ان الاول وقع عند
الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده قوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر الى آخره لكن ان يقول
للسائل ان آخره ليس بمغير او الجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء ونحوهما وليس ذلك

[illegible]

منهم قوله بعقد او عقدين ان قلت قد قيد صاحب الحواشي بكون نكاح الاثنتين في عقد واحد فلم
لم يقيد به المصنف قلت انما حمله على ذلك وضع المسئلة في الجامع الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف المقصود
بالعقد الواحد والعقدين وانما قيده في الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التي تختلف الحكم بالعقد والعقدين
في ملك واحد قوله قيدت بتولي وقبل الاخر اي الاخر انما قيد بقبول فضولي اخر لئلا يكون التصوير على
قول ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح كان يقتصر على قول زوجت
فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفي العقد بان قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله
اذ ذاك منزلة فضوليين قوله لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه
صحيحا فتوقفه صحيح والا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا تكون
محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة قوله ولزم العقد من جانب المولى في الاولى
جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى في الاولى ومتوقفا على اجازة
الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف
الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب انا لا نسلم ان عدم
الحل يدل على عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب مع حرمة
وطئها عليه الى ان يحرم وطء الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطء من توقف نكاحها معلقا بالاجازة
وكذا نكاح الحبلى من زنا على قول ابي حنيفة ونكاح الموطوءة بتسمية قبل الدخول وبعده الى غير
ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم الوطء الى غاية او لا كنكاح المفضاة التي لا تعتبر قبلها عن
دبرها على قول من قال به واذا انتفت الجازية ينتفي التكليف ومن الحديث على وجه بالمعنى
الذي اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب
بالقبول في وجود حقيقة العقد وان تخلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته الغير
اللازمة فيكون لحقيقة وجود بدونه بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث هو الاعم
من العقد والوطء فانه اذ ذاك يتوجه الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين معاني المشترك
ولا تخلص الا بما ذكر مع كونه في سياق النفي وليس ذلك مما نحن فيه قوله لقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن
ابي شيبة عن سعيد بن المسيب قوله فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احدهما

احدهما نقض نكاح الاخرى فلا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح ما اعتقها على اجازة الزوج قوله
ولو اعتقهما بكلام مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى قوله بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا اي واعتقهما على التعاقب من غير عطف او به فانه باعتاق الاولى فيصير
رد النكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة وبقي نكاح والاولى موقوفا على اجازة
الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاتفاق قوله وان اجازهما جاز نكاح
المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على قوله فاتهما اجاز جاز في صورة ما اذا كان المولى
متعددا واعتق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحهما جاز نكاح المعتقة الاولى
فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم
الجمع بينهما قوله ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد الخ هذه الصورة فيما اذا كان المولى واحدا
فكان الاولى ان يذكر ما قبل قوله وان كان اثنين قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم
لزوم الجمع بين الحرة والامة لا حالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب
المولى لسقوط حقه بالاعتاق وموقوفا فاما من جانب الزوج فلان يجيز قوله بغير
اذن الزوج لا حاجة لنا الى التقييد به يعني لا حاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج
والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن احدهما دون الاخر ثم وجد الاعتاق قبل اذن
الزوج فالحكم كذلك يحصل المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير اذن المولى
ولكن المص تبع في ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج
ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاءهما جميعا ولا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان
الاولى ان يقول لا حاجة الى عدم اذن منهما معا قوله فيبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها
لزوال المحلية توقف نكاحها واذا ابطل المتوقف لم يمكن تداركه بعتقها بعد ذلك لان التوقف
لا يعود بعد البطلان قال شارح انما جاء من تعاقب عتقهما فتعاقب لغلطية المولى المنتقى
له لا من الواو وهذا وكان المناسب للشارح ان يذكر هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتامل
قوله واذا زوج اي فضولي قوله لا ينعقد بحال اي سواء كان باذن الزوج اولا قوله
بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع بين الاختين نكاحا قوله هذه المسئلة توهم ان الواو
للمقارنة والا لاختلاف الحكم قوله يعني صدر الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع الاجازة
النكاح الموقوف واخره وهو قوله وهذه يبطلها لما يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا

كان

[illegible]

وما كان في آخر الكلام مبطلاً لاوله كان مغيراً له بالضرورة وما كان مغيراً لاوله توقف اوله عليه كما في الشرط والاستثناء ونحوهما من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت نكاح هذه في العمل على لحوق قوله وهذه به ويصير ان عاملين معاً فيفسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار نظيراً لما هو مذكور في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهي كون الآخر مغيراً للاول ويثبت به المقارنة لا بالواو «قوله» وتكون الواو للحال الخ لما فرغ من بيان موضوع الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما استعملت فيه مجازاً فقال وتكون الواو للحال بان يستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجاز الاستعمالها في غير ما وضعت له من حقيقة العطف اذ العطف في الحال بجامع مطلق الجمع لانه متحقق الجمع بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين «قوله» لم يحسن العطف حينئذ لم لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق ولا يجب الالف ذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعتاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة كما سيأتي في قوله طلقني ولك الف والآن في الفروع فتأمل «قوله» والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان ادّيت الي الفاً فانت حر هذا تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح فيها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيداً للعامل اي حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقاً على حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل وجه حتى لا يلزم تقدم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكلف دعوى القلب في الجواب عنه ولا شيء مما ذكر بعده «قوله» ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل تكون سابقة عليه فيثبت في الحال قبل حصوله «قوله» انه من باب القلب اي كلام مجازي

من باب قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض او يرغب عنه فيصير التقدير كن حراً وانت مؤدٍّ الي الفاً فيكون الحال هي الاداء فتتعلق الحرية به والحامل لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطاً يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتكلم فيما نحن فيه لم يتمكن من تنجيز الاداء فلا يصح منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء يبقى كونها شرطاً لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعلق به «قوله» واعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفقين على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سخيف وانما هو من الخطأ له «قوله» او هي حال مقدرة هذا جواب آخر عن السؤال يعني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اذا اديت الفاً مقدراً بالحرية في حال الاداء فحينئذ يتعلق الحرية بالاداء قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامي على ان كون غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها «قوله» او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اد الي الفاً تصر حراً فيكون الحرية متعلقة بالاداء «قوله» او يقال جواب رابع وتقريره لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفاً له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدي لا الاداء «قوله» وقد تكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به مشاركة في الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما يتم به من الحكم ان امكن لاجل ما تمت به الاولى معاً داخل الثانية لان ذلك لضرورة تتميم الثانية والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وعلى تقدير الاعادة يقع عليه طلقتان لان المقدر كالملفوظ فيكون كلامه مشتملاً على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحدة

واو الحال

تتمة

وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد في جملة لوقع طلقتان ايضا وان كان غير
مدخول بها بلا خلاف ولا يرد عليه هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع
الثلاث على الثانية ايضا لجعل الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر الشركة
فيه لانه الشرط فان قلت لا نسلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما ويكمل
لكل منهما طلقتان فافهم وان لم يكن قدر ما تمت به الاولى معادا في الثانية
بدلالة العطف لئلا يلغو الكلام وذلك نحو جاء زيد وعمرو اذ يمتنع اشتراكهما
في مجئ واحد لان كلا منهما مستبد بمجئ على حدة فيقدر جاء معادا في الثانية لعدم
صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح
من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان
المجئ في صورة العطف لا ينسب الى زيد بعد ثبوته لعمرو وانما نسبه المتكلم في
اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق
زائد لانه ينفك عن المال فلا يصح قرينة لعدم شرطية للطلاق والقرينة شرط
للمجاز فاذن يكون لك وعد والمواعيد غير لازمة قوله حتى لا يصح رجوعه قبل قولها
ليس بعيد لان عدم الرجوع بعد القبول من باب او لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط
ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الطلبان لا يوخذ منها المال قوله ويمكن ان يقال الحمل
لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان الحال لا يقبل التعليق وان قبله
الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فتردد الامر فلا يلزم بالشك
قوله وفي الا انها للحال لان ما قصدته من الخلع معاوضة من جانبها ولذا صح لها الرجوع
قبل ايقاعه فتصير كانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف بدلا عما يحصل لي من سلامة
نفسي بما توقعه علي من الطلاق ويكون في معنى طلقني بشرط ان يكون لك علي الف
لان الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يصير كانه قال ان قبلت ايجاب
الالف عليك فانت طالق فقد ثبت قبولها بقبولها فيجب الالف ويقع الطلاق كما في ادّ
اليّ الفا وانت حر هذا وقد عرفت الجواب لابي حنيفة فيما قاله وهو ان معنى المعاوضة
لا يستقيم دليلا على جعل الواو للحال وثم لقائل ان يقول لا يستقيم جعل الواو هنا
للحال لان الحال ما يبين هيئة الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك

لان

المال ح

لان الفاء لا تدل على شئ من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه بيان هيئة الفاعل قوله
والفاء للوصل والتعقيب اى موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب
ما يعد في العادة عقيبا للاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة
فخلقنا العلقة مضغة الاية وقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قوله
بزمان فيه التراخي يعني غير تراخي خطوات المشي قوله لم تطلق اى لعدم وجود الشرط قوله وتستعمل
الفاء في احكام التعليل لانها معلولة بها ومن شان المعلول ان يوجد عقيب علته من غير
تراخ كما في قوله جاء الشتاء فتاهب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف اى اذا
كان كذلك فتاهب وقد يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقيق من الفاعل وان كان غيرها
في المفهوم نحو سقاه فارواه منه قوله حرم فيما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة لن يجزي
والد ولده حتى يجده مملوكا فيشتريه لان دخول الفاء قد دل على ان العتق حكم الشراء بواسطة
الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر
تمسكا بظاهر هذا الحديث لان المعنى فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون
بعده قوله ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول يثبت اقتضاء
تصحيحا لكلام العاقل لتشوق الشارع للعتق ويصير كانه قال ان قبلت فهو حر قوله لا يكون
قبولا للبيع فلا يعتق العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقتضي لذلك فيكون قوله وهو حر
محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصير كانه قال اتبيعه وهو حر
وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت بعد القبول بالشك قوله وتدخل الفاء
على العلل الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد
تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجوده بعد وجود المعلول لتراخيها عنه معنى بتراخي وجودها
الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا في موضوعه من وجه كقولهم لمن هو في ضيق عند ظهور آثار
الفرج ابشر فقد اتاك الغوث اى لانه قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد
المباشرة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هنا هو المذكور
في عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بما له دوام فانه يقال للمصلي لا تصل
فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجنين اخرج فقد خرج العير والطلوع
والغروب والخروج مما لا دوام له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم

للفصل

مبحث فاء التعليل

اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء والخروج الى الباب فيفهم منه المعنى من قصد
المتكلم فلا يكون حجة له **قوله** قلنا لا نم هذا لانا حاصله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض
ولما غلب حكم المحقق في ابتناء الاحكام عليه **قوله** وللقائل ان يقول كلامنا انما في الجواب ان
العلة وان كانت هي ابتداء الغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا
لان ابتداء الشيء لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه على انه من الامور النسبية التي لا يتحقق بدون
مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كله فيكون لكله حكم ابتدائه على
انا لو حملنا البشارة على اى اصل منها وهو السرور لكفينا المؤنة اذ لا شك في دوامه
كما لا يخفى هذا اذا لاحظنا كون المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير
العلة علة باعتبار ومعلولا باعتبار آخر فيكون دخول الفاء على العلة في مثل هذا الموضع دخولا
على المعلول فالبشارة علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء وهي الاخبار باتيان الغوث
لكونه مقصودا منها فيكون الفاء داخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتأمل **قوله**
قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح اذا احتاج يخرج التراكيب فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره
كخرق الثوب المسمار على المفعولية لا فيما لاجرائه على سنن الاستقامة وجه صحيح **قوله**
لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر ليكون قوله اد الى الفا علة لقوله انت حر وتصير
في قوة ان اديت الى الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها **قوله**
علت العلة اذا استدامت لها حاصله ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل
الا انه اولى من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه لان استمرار
العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه
قوله وللقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل
وجه اذ به تصير داخلة على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولى واجيب
بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف
وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه
قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل
بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم
الاضمار وللقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء من كل وجه.

التشاعب في الشوق بها

من كل وجه فيعارض ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل
من كل وجه فلا يعارض ذلك **قوله** ويستعار الفاء بمعنى الواو ولهذا قال البعض من مشايخنا
ان الفاء في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بمعنى الواو لتعذر
حقيقتها على ما تقدم فكان على الاختلاف الجاري في الواو فيقع واحدة عند وجود الشرط عند
الامام وعندهما ثلث قال صاحب البزدوي الحقيقة اولى لان المصير الى المجاز عند تعذر
والتعذر ممنوع فكان العمل بها اولى فلهذا اختار الاتفاق على وقوع الثلاث وكذا اذا
قال بالفاء لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتاخير وعند
ذلك البعض يقع الثلاث اتفاقا كما لو قدر الجزاء بالواو وذكر ابو الليث يقع الثلاث
بالاتفاق سواء كانت موطوءة اولا وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف
وان اخر الشرط يقع الثلاث اتفاقا **قوله** فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه
الخ فان قيل انتم مشاركين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن
باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اثبات المغايرة بين
المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول اذا دار
الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير منه **قوله** وهو ان يكون بينه وبين
المعطوف والمعطوف عليه مهلة ولكنها تاتي ايضا للتباين بين المنزلتين كقوله تعالى واني
لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي
مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين آمنوا الاية ثم في ذلك
لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب والفضيلة في الاية الثانية عن العتق والصدقة
لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق ولتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان
والعمل الصالح في الاية الاولى لان الله تعالى لم يخلق الاهتداء للعبد لما حصل له شيء من
ذلك ولو حمل الايمان والاهتداء على دوامهما لكان متوجها في تحقق معنى الترتيب مع
مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى عما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك طعن قوم لظاهر
الايتين انها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه
قوله سيحصل لكمال التراخي اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف الى الكامل و
الكامل ما ذكره **قوله** وعندهما للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الى آخره وما ذهب اليه

الامام او يلان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس
لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع كما في الاثبات فعلى هذا
يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم قائلا به حقيقة لان للفظ طرفين ان يعتبر
الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله
ليس بمنكور في التعاليق والاحكام فمتعلق الاول لاتصاله بالشرط قوله لعدم تعلقه بالشرط
لوجود الفاصل قوله ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت لا الى عدة قوله وفائدة
تعليق الاول انها اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تحل اليمين لا الى
شيء قوله قلت لا يصح المبتدأ الى الاولى ان يقال فاذا قام السكوت مقام التراخي
بقي الجمع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات اثر كلمة
في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله
تعلق ثلاثا اي لقبول المحل وان لم يكن مدخولا بها تعلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات
المحل بوقوع الاولى لا الى عدة قوله ومن قوله عندهما هذا جواب لسؤال تقديره ان يقال
لو كان ثم للترتيب والتراخي لما جاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي
فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله عم من حلف على يمين فرأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير رواه الطبراني من حديث
ام سلمة رفعته بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم عن عائشة رض انها قالت
كان رسول الله صلعم اذا حلف على يمين لا يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف
على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني ثم اتيت الذي هو خير وهذا في
البخاري عن عائشة قالت كان ابو بكر رض فذكره وهو الصواب واخرج ابن ابي
شيبة عن عمر وسلمان وابي الدرداء رض انهم كانوا يكفرون قبل الحنث قوله
عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليأت الذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ وليأت وفي
المتفق عليه من رواية عبد الرحمن ابن سمرة رض وقدم بعضهم الحنث على الكفارة
وبعضهم الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين من حديث كعدي بن حاتم

جعلنا

جعلنا ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان
الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعار
احدهما للاخرى عند تعذر العمل بالحقيقة قوله وهو اقرب اليه وذلك ان ثم للترتيب والفا
كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب في ذلك ولا يحصل
الا بالحمل على الواو وذلك ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على
الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقا بها وهو عطف الاتي بقرينة الرواية الاخرى
قوله بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض
لاثباته او نفيه فنحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجئ زيد وعدم مجيئه وفي كلام ابن الحاجب
انه يقتضي عدم المجئ قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا في معنى الاول نحو جاءني زيد لا بل
عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط
كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كتاب
الله تعالى للانتقال الى كلام اخر من غير رجوع وابطال قوله قياسا على الطلاق قلنا هذا قياس
مع الفارق فان الطلاق انشاء فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب
لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملهما فيدخله التدارك
الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما فوقه او لا لانفي اصله فكانه قال
او لا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد وابطله بعوضه بل مع ذلك الالف الف
اخر عملا بحكم العرف كما يقال ستون بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا
اذا اتحد جنس المال كما مثل اما لو اختلف مثل له علي الف درهم بل الف ثوب فالحكم
فيه لزوم الجميع قوله اما اذا علق اي في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك في المدخول
بها لان العرف المذكور انما يتاتى في غير الموطوءة المدخول بها واعلم انه لا فرق في صورة
التعليق بين اذا قدم الشرط واخره قوله فصار كلامه بمنزلة يمينين الى ذلك ان
ان تقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل
على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب
اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان الثاني عطف
على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط

ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل
الثاني معلق بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس
الشرط والتعليق فافهم **قوله** واذا عطف بها جملة على جملة الخ اذا عطف بها جملة لا يجب نفي
ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب
ان تكون الاخرى منفية وبالعكس ويكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظا
نحو جاء زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي نظيرة بل في عطف الجمل
والعموم بعد النفي والايجاب كما انها نقيضه لا في عطف المفردات لان لا تختص بما بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي الا ان بل للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات
الحكم للثاني فقط فلا يكون العطف بها الا اخبار واحد ولكن ليس فيها اعراض عن الاول
وانما الحكمان معها متحققان فمعنى الكلام اذن اخباران احدهما النفي ثابت بدليله لا بها
والآخر ايجاب ثابت بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني
حتى انتفى مجيء زيد في قولك جاءني زيد بل عمرو لانه مبني على معنى الاعراض عن الاول
هو ابطال والحكم بنقيضه لا جعله في حكم بل المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين
قوله هذا الستثناء منقطع الخ قال بعض من تبع المحققين يجب نفي على اتصال الاستثناء
من عموم العطف بلكن بعد النفي فتأمل **قوله** والا فهو مستأنف اي ان لم يوجد
الاتصاف بجواب احد المعنيين فالمتكلم مستأنف بكسر النون في التكلم بلكن و
لا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف
غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لفلان هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان
بالعاطفة وهذا تنبيه على انه لا فرق في التمثيل بين العاطفة وغيرها في التمثيل لعدم تغير
المعنى الا ان الانسب الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث في حروف العطف
قوله لانه حينئذ يكون شهادة فرد بالملك للمقر له الثاني على المقر له الاول وشهادة
الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر له الاول **قوله** هذا السؤال وارد على نفي المقر
الملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه من
الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرار بملك الغير للغير وانه باطل
وهذا هو الوجه الذي ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكن صححنا اقراره بالطريق الذي

الذي ذكرناه في الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغاية
قوله كان قوله لفلان الاولى ان يقول كان قوله لكنه لفلان **قوله** لكن لفلان الاولى ان
يقول قلت لكن لفلان الخ **قوله** ومثال فوات المعنى الثاني وهو اختلاف محلي الاثبات والنفي
قوله فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين الخ هكذا في جميع الشروح وهو المذهب
وقد وقع في نسخ التحقيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان المذهب
انه لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يصح النكاح الاول لان الكلام وانفراد
التدارك المقدر المهر لا في اصل النكاح **قوله** وجعل لكن اي وما في حيزها كلاما مبتدأ لئلا يفيد
نكاحا آخر غير ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن تداركا لما قبلها لانه لما قال
لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين والا لزم كون الشيء
الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال **قوله** والتضاد مبطل للاتساق لان الاتساق انما يكون
بصلاحية كون العجز تداركا للصدر وذلك ههنا محال لما ذكرنا **قوله** ولو قال اجزت النكاح ان
زدت خمسين جاز الخ ولم يلزمه الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زائد
لا عبرة به اذ ليس هو معتد به **قوله** اعلم انها اعلم ان او ليس موضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة
وان افضى اليها في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المص
وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة الاصول والنحو الى
انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين وفي الامر
للتخيير والاباحة ومنشأ الخلاف بين الطرفين ان الشك هل هو معنى يصلح ان يقصد بالوضع ام لا
وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فمنعه الاولون بان الكلام انما وضع للافهام ولا
افهام مع الشك والتزمه الآخرون لان القصد كما يكون بافهام معاني يكون بافهام
غيره لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والصحيح الاول لانه لو كان موضوعا
في الخبر للشك لما ادخل في غيره ايضا كافادته لاحد الشيئين فانه لا يختلف باختلاف المحال اوليا
بالحقيقة فانه يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك
فانما حصل من محل الكلام لا من كونه موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه لا نزاع
لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام على
تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد

افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله اذ الترادف خلاف
الاصل لك ان تقول لا نم الترادف اذا وضعت او للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء
الطرفين واو موضوعة لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف اي لعدم
اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لا نفسه فتامل قوله هذا الكلام انشاء شرعا
وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا قوله يحتمل الخبر
اي لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة ولهذا الوجه بان حر وعبد وقال احدكما حر او قال
هذا حر وهذا لا يعتق العبد منهما لاحتمال الاخبار المطابق التخيير واما الاول فاجاب
عنه بعض مشايخنا الجواب بعيد جدا لعدم ذكره او بي قوله ولو كان انشاء محضا لم يجبر
على البيان اذ المراد لا يجبر على انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا واظهارا لم يشترط
صلاحية المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا شبهين شبيها بالانشاء
وشبيها بالخبر فيجب العمل بهما قوله فاعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في
الميت وكذا لو قال لامرأتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية
للطلاق لزوال المزاحمة فلو قال عينت الميتة صدق في بطلان براءته عنها فلا يصدق
في بطلان الطلاق قوله لعدم التهمة اي لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق
وان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبدين فقط لصدور
هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه كما انه لا تهمة في البيان
في قليل القيمة وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى
بالطريق الاولى دون العكس او لانه لو كان انشاء لما صح البيان في كثير القيمة الا ان
يجيزه الورثة لتعلق حقها به لان العتق في المرض وصية بخلاف البيان في قليلها فانه
يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثلث قوله كالمكاتب من حيث انه متردد
بين ان يؤدي فيعتق اولا ولا يتعلق حق الورثة الا ببدله قوله ولا يشترط اجتماعهما
اي الجزء لقائل ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع فيه ممتنع فكيف تقول لا يشترط
اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة
ولا نم او في موضع الانشاء يكون للتخيير دائما بل يكون للاباحة بحسب المقام ويمكن
ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا

بالجواب

بالجواب بعيد لعدم ذكره او بيا قوله استحسانا والقياس ان لا يصح من الوكالة للجهالة وجه
الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالزام بها وهذه جهالة مستدركة
فلا يفضي الى المنازعة فلا تمنع الصحة قوله لان خيار الشرط الخ ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى
المنازعة وليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو
وحاصله انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون معتبرا به فلا يجوز
فيما زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها قوله اعتبارا للمحل بالزمان المراد بالمحل المبيع
وبالزمان مدة خيار الشرط وهي الثلاثة ايام قوله فكيف يصح الالحاق اي الحاق الاقوى
بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة
اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الالحاق مع
ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين
بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وفي تحصيل المعادلة والالحاق قوله اعلم ان قيد النقد من
لا يفيد الجامع ليس قيد احترازيا بل هو اتفاقي والاصل في القيود بيان الواقع
لا الاحتراز قوله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي الا قبل منشأ
هذا الخلاف الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل
عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب
الاصلي المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف في تعيين
ايجاب الالف او الالفين للتيقن به كذا قالوا ان الاصل مهر المثل ثم اختلفوا
في فساد التسمية في هذه فعنده فسدت لادخال او فيصار الى مهر المثل وعندهما لم تفسد
لان المراد بينهما لما تفاوت ورضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقل او الاكثر
فتعين فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صحيحة قوله ثم عنده
الخ يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها الخيار ان شاءت اخذت الالف
حالة وان شاءت اخذت الالفين بعد سنة لانها التزمت الحط اما في القدر واما
في الاجل وان كان اقل من الف كان له الخيار في الاعطاء ان شاء اعطى الالف
حالة وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة اما الالفين بصفة
الاجل واما الالف بلا ما وهما مختلفان فيتخير وان كان بينهما تعين لها مهر المثل

وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل وان كان مثل
الاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل قوله يجب احد الاشياء
عندنا ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب المخير احد الاشياء الثلاثة غير عين وللمكلف
خيار تعيينه بالفعل كان يكون واحد منها ايها شاء فيتعين في ضمن فعل لا بالقول كان يقول
عينت فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف
ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو الادنى قيمة لان الغرض يسقط به و
قال بعضهم الواجب احدها معين عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان
العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل
واجب على البدل فاذا فعل واحدا سقط الباقي فقال ابو الحسين البصري المراد بوجوب
الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو
مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل
واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا قوله والفرق بين
التخيير والاباحة اه المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين
في الاباحة دون التخيير فذا الجمع المنع وذا المنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحتى ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض
الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد
لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال
الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله ولنا
ثم يلك في
الحاصله كلمة او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول به هنا وذلك لان او دخلت
بين اجزائه وهي متنوعة بالخفة والغلظة على تنوع الجناية وهذا لان المحاربة متنوعة
بتخويف او اخذ مال او قتل او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن
بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء وقد ثبت انواع الجنايات مقابلة انواع
العقوبات في حديث ابن عباس وهذا لان الجزاء انما يكون بحسب الجناية في الشدة
لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع
الجناية باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه

ما لا تقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى
الترتيب المقتضي لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف
آية الكفارة فان او دخلت ثمة مقابلة جناية واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء
لا الاخبار وهي في الانشاء تقتضي التخيير وقد امكن العمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثمة لما ذكرنا
من المانع فافترقا قوله وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض اه هذا في غير
التعليق فان ثمة اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة المشروط ط
لا يقال انواع الجناية المذكورة هنا ثلاثة وهي القتل واخذ المال واخافة السبيل او اخذ
المال فقط وانواع الاجزية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا
اربعة الثلاثة المذكورة والقتل فقط وحده لكن المصنف والشارح لم يذكراه لكونه معلوما
انه مقابل بالقتل قوله عن ابن عباس اه رواه الشافعي في مسنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا
الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس
المعنى ان كل فرد من الجماعة تجري عليه جزاء ما صدر منه قوله من قتل واخذ مال صلب
حمل ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها الا على اختصاص
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور
القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية مشتملة
على جهة تعدد وجهة اتحاد فانها من حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما
جنايتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعها قطع طريق على المارة مشتملة على جناية واحدة
فبالنظر الى التعدد من حيث يستحق تعدد الجزاء وبالنظر الى الاتحاد يستحق جزاء واحدا
وعندهما يتعين الصلب والقتل فظاهر الحديث وقد تعارضت الروايات في حديث
ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط قوله لانه اي ز
الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد الشيئين قوله والاعم يجب صدقه
على الاخص يعني عموما كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم وكذا الواحد
الواحد الغير المعين في مسئلتنا يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل
قوله وذلك الواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير محل للعتق لصدقه
بالدابة والدابة غير محل للعتق قوله ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو

على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا
بالمفهومات يعني واذا لم يكن بعض ما صدق عليه المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين
الآخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبق حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجي
منه فهو جزء الجزئي اي خارجي وما كان خارجا تعلق به الحكم وذات كل شيء بحسبه
فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب المخير لا مفهوم
عقلي او منطقي حتى يتأتى ما قيل **قوله** ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول لا نسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم
العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق عن النية اذ المعتبر
بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية المقصود بالحكم
لا كل ما صدق عليه اللفظ العدم الى رجعة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل
عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية **قوله** لكن على احتمال التعيين اي لكن قال بصحة
الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما
من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على ما مر **قوله** حتى
لزمه التعيين في مسئلة العبدين جاز على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة
مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة
للحكم اي الاجازة وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا
لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي لو كان المذكوران عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى **قوله**
وان استعملت حقيقة وصلة فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم قلنا
حكم عبديه لوجود المحلية في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة **قوله** فيبطل المجاز
هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان
وفاء جواب شرط محذوف عند النحاة اي واذا كان كذلك فيبطل فقد جرى كل
على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة عند قوله للاكثر تسامنه هذا [؟]
فلا نغفل عنه **قوله** فيصير بمعنى واو العطف اي في افادة الجمعية في الحكم لا عين
الواو ونفسها لان او مقتضى اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو تقتضي
ذلك بصيغة الاجتماع فيهما مثلا بهما ان لا تتردد ان تقدمت فمن حيث ان

بحث في تسمية الفاء

ان كل واحد منهما مراد بنفسه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الانفراد لا تكون
عنها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفي الجمعية المستفادة من او من الوكالة ليس في الجمعية
المستفادة من الواو وتلك فائدة الاستعارة هاهنا **قوله** لم يحنث الا مرة لانه لما حنث بكلام احدهما
لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر ولا خيار له في تعيين كما في احدهما للكلام كما في قوله لا كلمن اليوم
فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما للبر ولو استعمل او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه
اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما بانتا ولك ان تقول لو كان او لاحد الشيئين كان بمنزلة
لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احديهما فقط حتى لو مضت المدة بانت احديهما والخيار له
فينبغي ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس في مسئلتنا ان يكون موليا منهما ايضا لان
احدى يتبعهن غير معينة فكانت كالنكرة وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كلمة خاصة تعرف في [؟] ان
العموم فكانت في حكم المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذا
في موضع النفي **قوله** لان تعدد الحنث انما هذا لا يصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول
واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث لان انما **قوله** مثال النفي انما قوله مثل المص هو المنفي بالمثال
الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال وكانه غفل عن مثال المص **قوله** على ان يكلمها وكذا اذا قال
والله لا اقرب هذه الا فلانة وفلانة ملتبس بكل منهما وقالوا فيمن قال قد برئت فلان من كل حق
لي قبله الا دراهم او دنانير فله ان يدعي المالين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل
العموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب حظر الدعوى في
جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير ليس من الحظر **قوله** لم يجبر ان يجالس كل واحد
من الفريقين اي لم يخرج عن عهدة الامر بالاقتصار على مجالسة احدهما **قوله** وفيه بحث اذ الجواب
ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجيء على ان طلب الشيء الثابت في
وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات
عليها **قوله** ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال
الآخر كما ان الموصول الى الغاية قاطع للفعل واذا لم يحتمل بمعنى ايا مع انها اصل في الغاية
بخلاف حتى لتقرب حتى من او من حيث العطف والنصب **قوله** ويحتمل الكلام ضرب الغاية
وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام منقسما لا يقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار

استثناءها لم يجزها

او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واثبات
لان النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير
فاذا دخل الاول حنث في اليمين الاول وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث
باحد اليمينين فاذا التزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث في اليمين الاول الدخول
في الدار الاول وفي الثانية ترك الدخول في الثانية **قوله** والاول ممتنع والثاني تحصيل
الحاصل وجه الاول انه اذا تاب عليهم كيف يصح دعاه عليهم ووجه الثاني انه عرم انه اذا تاب
عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سوال الهداية تحصيل الحاصل **قوله** ولقائل ان يقول لما
على ما ذكره الزمخشري يجوز في الاية عنه ان يكون من هذا القبيل ومثل له بنحو ما لو قال والله لا ادخل
هذه الدار فادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى او ليس قبله مضارع منصوب
يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاول الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا
لا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانها المحلوف عليه لتعذر المحلوف عليه العطف بلا اختلاف
وفيه نظر على ان ما ذهبنا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري على ان الاعتراض
على المثال ليس بشي **قوله** واين اطلاق في العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا بل شايع
المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية **قوله** وفيه نظر اذ يمكن الجواب بان الكلام في عطف مجرد
الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكر من الاستشهاد لا يرد عليها للفرق بين
الواو واو لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف
او فانها لا تنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان
الفعل فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب النهي وليست الواو للعطف بل للمعية
وهو معنى حتى او الا ان وح يتعين الحمل في الاية على حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب
ومع هذا لم يمنع من الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية ولعل ما نعيه هذا الاختلاف من خواص
كلمة او فان لبعض الحروف شانا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك
بعد النفي وللعطف حتى بان يكون ما بعدها جزءا او ملاقيا واختصاص لا بان يكون ما
قبله منفيا ونحو ذلك **قوله** وحتى للغاية الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها يعني انها
وضعت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها كالى وان كان بينهما فرق من
حيث ان حتى يجب ان يكون الغاية بعدها مما ينتهي به المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها

نحو

كما اكلت السمكة حتى رأسها او ملاقيا له نحو نمت البارحة حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها
وان الى ليست كذلك فلا يجوز الا النصف والى ثلثها ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها
فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه
المص مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين
الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدي بحتى وهو انقضاء الشيء الذي تعلق به شيئا
فشيئا الى ان ياتي على جميعه وذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء والسيرافي
الى القول بدخول الجزء دون الملاقي وبموافقة التعليل الثاني فعلى الاول لم يوكل
الراس ولم ينم الصباح وعلى الثاني اكل الراس ونام الصباح وعلى الثالث اكل
الراس ولم ينم الصباح **قوله** وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بخبر انها لا تعطف
الا ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيقيد العطف بها ان المعطوف قد فاق
في القوة او الضعف ما عداه من افراد المعطوف عليه وانه ارتقى على درج الترتيب
الذهني الى غاية الشرف او انحط عنها الى غاية الخسة فالاول كقولك مات الناس
حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد ارتفع حلوله في القوة والفضاعة بكل شخص الى
ان حل باشرف الناس وهم الانبياء والثاني ما ذكره المص بقوله استغفت
الفصال حتى القرعى **قوله** كقولك سرت حتى ادخلها وحتى في ذلك حرف جر فتقدر
بعدها كلمة ان لتكون في ذلك داخلة على الاسم تقديرا اتيا وبل المصدر لئلا يلزم
دخول الجار على الفعل **قوله** ان يجعل الغاية بمعنى انا ضابط ذلك ان تقع بعدها
مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل حتى ادخلها او تعدد
نحو ان لم اخبرك حتى تصبح فحتى في ذلك حرف جر فتقدر بعدها كلمة ان لتكون داخلة
على الاسم بتاويل المصدر **قوله** فان قلت ان يجعل خبرا عن مواضعها وهو غير
صادق عليه لان الجعل ليس هو الواضع والخبر يجب صدقه على المبتدا كزيد قائم
والا لم يصح الحمل كزيد جامد لا بد في الحمل من امرين الاتحاد في ما صدق التصحيح والتغاير جامدا
في المفهوم ليفيد **قوله** وهي جملة مبتداة اي وهي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتداة
غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية
نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى راسها

بالرفع اى ما كول و يمتنع تقديران بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى
يقول الرسول فى قراءة من رفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى **قوله** بمعنى لام كى
حتى تكون فتنة **قوله** للعطف المحض اى الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور
المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف
البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد
الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين
ليتحقق التشريك وستتضح لك ذلك فى الفروع الاتية **قوله** ويبطل معنى الغاية هذا
لا يطابق حاصل الشرح مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجازاة بناء على انه
يشار بالمفرد للمثنى ليطابق فى الجملة من حيث انه اقتصر على ذكر الاقل وهو الغاية و
ولا يخفى ما فى عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض
وطرح لفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهم **قوله** مسائل الزيادات اى الثلاثة
المتنوعة على المعانى الثلاثة على الترتيب **قوله** لحنث يعتق العبد لوجود الشرط وهو
نفى الضرب المغيا بالصياح وللقائل ان يقول شرط البر متصور فى الزمان الثانى فلم حنث
فى الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى
الحال هذا هو العادة فينعقد به وفيه نظر فان هذا ايمين الفور ولا نم ان نحن فيه من باب
الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا فى الزمان الثانى لكن
تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية
موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتامل **قوله** فتحمل غاية حقيقة هذا ان لم تغلب
على الحقيقة عارف كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان اضربك حتى تموت
كان على الضرب الشديد دون حقيقة الموت **قوله** ولو قال ان لم اتك حتى تغدينى هذه المسئلة
الثانية المتنوعة على السببية والمجازاة **قوله** فيكون المعنى لكى تغدينى وشرط البر فيها اتيانه
اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زائرا
له بر فى يمينه سواء عداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب
عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه **قوله** ان لم اتك حتى اتغدى عندك هى المسئلة
الثالثة المتنوعة على العطف المحض **قوله** وعندى ثبوت الالف اوجه قال بعض

بعض الشارحين بالالف نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتغدى باثبات الالف
ليس بالف ~~نظرا الى المعنى~~ بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم لانه عطف على المجزوم بلم
حتى يستحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز
النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر ههنا لا بالى
هذا آخر كلام الاتقانى وفيه شىء لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاؤا اسبايا
فيها حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو غاية فى العطف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر
بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتامله **قوله** قوله
استعير هذا حتى شروع فى ابتداء تقرير المسئلة **قوله** ولقائل ان يقول الجواب ان كونها فى
ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها لتلك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من
فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازاة بمنزلة روايتهم
واذا ثبت المجازاة والسببية انتفى وقوع احد فعلى الاثنين جزاء الفعلة الآخر بلا ريب
بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى كى ادخل الجنة على البناء
للفاعل كى ان تدخل الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذا تداركه
الله برحمته فالمجازاة لازمة فيه ايضا مع كونها بمحض فضل عن كونه يجئ فلا يدخل ذلك على ما
اعلم ان هذا التقسيم ليس له نظير فى كلام العرب اذ لم يوجد فى كلامهم حتى مستعملة للعطف
من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب
وهذا المعنى لا يخرف منه ان المجاز لا يتوقف على النقل فى كل جزئى بل اذا وجدت العلاقة
صح مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة تكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح
فى انها استعيرت لمعنى الفاء وتعقبه صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الفرع فقلت وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق
الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابى واختاره الاتقانى لان الترتيب انسب بالغاية والاخذ
بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخى انسب
اذ الغاية لا تراخى عن المغيا **قوله** لان الترتيب انسب بالفاء ظاهره ان حتى للترتيب
وفيه شىء لان الاصل فى الغاية افادتها الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه
فى العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان الحمل على الفاء انسب بما فيها الترتيب

على الفاء اذا كانت المعتبر ترتيب آخر ما قبلها ذهنا ثم فيها الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر
الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الى الفصل بين الغاية والمغيا
والمعطوف بالفاء فتامل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح المنار وهو انه صواب
في شرح المنتخب **قوله** كونه بمعنى الواو انسب انما يمكن ان يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة
بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا ما عرف من ان المجاز
لا يتوقف على النقل في كل جزئي اذا وجدت العلاقة في الفاء اشد لان فيها العطف والسببية
وكل تصلح علاقة **قوله** وفائدتهم اي فائدة المعطوف في هذه المسألة لو لم يأت اوانه ولم يتغد
او اتى وتغدى مع التراخي بحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخي بر في يمينه والمذكور في
نسخ الزيادات ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال وان نوى الترتيب سواء كانت مع التراخي
او بدونه فحنث لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحصل لو لم يحصل من التغدي بعد الاتيان
متصلا او متراخيا في جميع العمران انقطع الكلام او في الوقت الذي ذكره الثقة مثل
ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ
فقد بر ولو رد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالفور
~~فلا معنى لقوله ولو رد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان~~ غير متراخ عن الاتيان بان اتاه وقتا
آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
بان اتاه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر من اضافة الشيء الى حكمه سميت حروف
الجر لانها تجر فعلا الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما الى الاسم نحو المال لزيد وقد ذكر من حروف
الجر تسمية الحرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لمزيد الحاجة اليها في كثير من المسائل **قوله**
الباء للالصاق هو معناها الوضعي بدلالة استقراء كلام العرب اياها فيه وهو اقوى دليل
في اللغة كالنص في احكام الشرع والالصاق تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو اما حقيقي
نحو به داء اي التصق به او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى التصق
مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذي هو صفة قائمة بك غير متصلة بزيد
وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين **قوله** قوله
لان المقصود في الالصاق الالصاق يقتضيه ملتصقا وهو ما قبل الباء وملتصقا

مبحث الباء للالصاق

به وهو ما بعدها والملصق هو الاصل في الالصاق والملصق به بمنزلة الالة فتدخل الباء
على الاثمان التي هي آلة او لان الباء آلة كالالات اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالمملوك
وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهي لا انتفاع بها سوى التوصل
الى المقصود كغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم ملك
المبيع فان قلت هذا ليس بكلي اذ المقصود للبائع في قوله بعت هذا الفرس بعشرين دينارا
ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف
يكون تابعا للآخر متمما له اجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه
بقاء الانسان من الاكل والشرب والملبس ونحوها وليس ذلك الا المبيع بخلاف الثمن
فانه غير مقصود لذلك وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع ايضا الا ترى ان
البيع ايضا يبطل بهلاك المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستبدال
به قبل القبض لان التصرف اية التبعية والمتبوعية في الثمن جائز قبل قبضه دون
المبيع لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وفيه شيء فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد
البائع قبل قبضه صح والجواب ان العتق شرطه الملك وقد وجد والبيع شرطه
القدرة على التسليم وذا لا يكون الا بعد القبض فان قلت هل يجوز التصرف في الثمن
من البائع والمشتري ام لا قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشتري فان
كان نقودا جاز لانها لا تتعين وان كان عينا فلا يجوز ويكون سلما فتراعى فيه شرائط
السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال به قبل
القبض والتوزيع بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد تجعله اصلا ملصقا
بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطها في العكس بالعكس **قوله** فهذا يقع على الاخبار بالحق
وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو وان شاع استعماله في الاعتقادات
مرادف للصدق المقابل للكذب وهو وان شاع استعماله في الاقوال واعتبرت
مطابقته للواقع مرادف للحق ايضا لا على مطلق الاخبار لان حرف الالصاق يقتضي
ملصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر
ولكنه مفعول للباء والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مفعولا لعاملين فيكون التقدير اذا
اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بقدوم لا يكون بدونه فلا يقع

مبحث جواز عاملين مختلفين في معمول واحد

العتق بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر فيه شي اذ يجوز ان يكون الباء معمولا للعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والآخر في المحل نحو كفى بالله شهيدا ومررت بزيد فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالبا لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلا اضمار كما في اخبرني بهذا الخبر زيد
قوله فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر الباء صلح الباء لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتني قدومه وحقيقة القدوم لا يصلح مفعول الخبر فنقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر ليصح الكلام فيحل المعنى الى ان اخبرتني بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل على المخبرية لا عين فيتحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه تحقق المشروط **قوله** ولا يبقى الفرق ما يعني بين الصور التلفظ بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب الهروي بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية فلهذا يقع الاول على الاول الخبر الحق دون الثاني فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى لم يحط به خبرا اي علما فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان علمتني ان فلانا قدم اجيب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع الخبر على الحق والباطل وهو لا يجوز ذلك في العلم **قوله** لانه اي خروجا موصوف بصفة وهو الاذن عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة نامله واما جواب الشارح في اصله ان عدم الوقوع انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه متضمنا للاسناد وهو مهم لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاء عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا اخبريا محتملا للصدق والكذب
قوله شرط تكرار الاذن في كل خروج فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وقال محمد يحنث ولو قال الحالف اردت بقولي الا باذني الا ان اذن لك صدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا ولو قال في الثانية اردت الا باذني صدق قضاء لان فيه تشديدا **قوله** فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق الشرط تعم فاذا اخرج منها بعض ما عداه على المنع **قوله** فلا يحمل على الاستثناء الان الاذن غير مخرج الى من جنس فيجعل مجازا عن الغاية بمعنى حتى وكذا ان نقول جعله بمعنى حتى مجاز والاستثناء في المنقطع مجاز فلم يرجح احد المجازين

والجواب

والجواب ان جعله بمعنى حتى مجاز اقرب الى الحقيقة **قوله** كما ان المستثنى يسبح فلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله المصدر **قوله** اشد مناسبة فيه شي اذ العلة تنافي الشهادة وان سلم فلعارض اهونية المجاز كما سنذكر **قوله** واما وجوب الاذن في كل دخول الى جواب سؤال تقديره ظاهر هذا ولو نوى بقوله الا ان اذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الا باذني صدق ديانة لا قضاء كذا في جوامع البرهان **قوله** فان قلت ان مع الفعل الى هذا السؤال مبني على منع تقدير الاستثناء وجعل الا مستعملة في موضوعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور **قوله** فان قلت هذا التقدير الى اجاب الهروي بانه على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا ثم ما ارتكبناه اولى لان المجاز اهون من الحذف لان في الحذف جعل غير منطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه **قوله** الا وقت اذني ليس بعام لانه مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة **قوله** ولو تبدل اي لو قال اي الى ان قال الا وقت اذنت لك مكان قوله الا وقت اذني لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صح السؤال الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك سلمنا انه يقيني لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا حاظر ومبيح قدم الحاظر وهنا قد اجتمع عدم الحنث على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغي ان يحنث وهذا تقرير الاشكال وللقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر انما هو بين الادلة بان ورد دليل باباحة شي وآخر بحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شي وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتامل **قوله** وفيه بحث الى فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني موجود في الشرط مع المشروط بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان

مقارنين للمعلول والمسبب زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى تماما سواه وفيه
شيء اذ لا نسلم ان الالصاق يقتضي الترتيب الزماني والصواب ان يقال لا نم انها اذا
كانت للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لالغائها حيث لم يتعلق
بها ما قبلها اصلا والحمل على مجاز فيه اعمال له خير من الحمل على مجاز يستلزم الالغاء لا يقال
حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول الالغاء فوق
الابطال هنا فبقي شيء وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الالصاق الى المجاز وهو
الشرط مع عدم الداعي لامكان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب قريبا قوله والاوجه الخ
اقول يقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قولهم بمعنى الشرط اذ لم يقولوا يكون
للشرط لانها خرجت عن حقيقة الالصاق وتمحضت لمعنى الشرط بل الشرط انما اراد
التشبيه للايضاح لان الالصاق وان كان لا يتحقق بدون الملصق به لا يتحقق المشروط
بدون الشرط الا ان الملازمة لما كانت بين المشروط والشرط اشهر قالوا انها بمعنى
الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة تقتضي شدة الاعتناء وح سقط الترديد المذكور
في صدر البحث ويصير ذكر الاوجه الخ تطويلا فتأمل قوله كما لو قال انت طالق ان
شاء الله فانه لم يقع لعدم الوصول الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله لا يمكن الوقوف
عليها والجاري على لسانه تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط
والشرط هنا لا يعلم فلا يقع شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق
اذ لو لم يشأ الله لما جرى على لسانه التطليق والجواب ما مر قوله فكان ينبغي ان
يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط لان حصول مشية العبد تستلزم
حصول مشية الله قوله يمكن الجواب انا نغير الجواب انا سلمنا ان اشاءة
العبد تابعة لاشاءة الله ولا نفهم منه ان مراده انه اذ لو كان كذلك لوقع كلما
اراده العبد واللازم باطل فكذا الملزوم قوله او نقول انما الفرق بين هذا وبين
الاول ان في الاول جعل متعلق مشية الله فعل مشية العبد وفي الثاني نفس مشية
العبد وفي الاول الباء مقدرة سببية اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب اشاءة
الله اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل الا بمشية الله اياه
وهذا تعيين في الجواب قوله ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بقضائه او باذنه

المشية

تغيير ها

او

او بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في ارادته
او في قدرته فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمشية الله او لارادته
يقع لان اللام للتعليل بمكانه قال انت طالق لان الله شاء وهذا انما يدل على عدم الفرق بين المشية
والارادة ولو قال انت طالق بارادة الله تع او بمحبته او برضائه لم يقع شيء لما قلنا
في المشية الله قوله لان الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة لانهما ليسا صفتا
تأثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم الوقوع
اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات تأثير واي داد المراد
بالامر الايجاد المفهوم من قوله انما قلنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا
الاذن بمعنى الامر فيه وان كان يصح التعليق بها لكنه مهجور استعماله وعلى تقدير الاستعمال
لو جعلها شروطا لا يقع كما في المشية قوله يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث
اما المذهب فعدم الوقوع قوله والجواب اي عن قوله وانما على تقدير عدم المشية فلوجود
المعلق عليه لان الكلام انما هو في الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية قوله لانه
ان فيه الكلمة وهي ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اي
مبطل لصدر الكلام واذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة فلا يقع شيء
اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلا نم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع
على مشية الله تع وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تع محال لكون
ما لم يشاء مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو قوله وقال
الشافعي في قوله فامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب
مسح بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيتأدى الواجب بمسح مطلق البعض والا
لزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا تجوز عند من قدره بالربع او بثلاثة اصابع
قوله وقال مالك انها صلة زيدت لتأكيد تعدي الفعل فيجب مسح كل الرأس كما لو قيل
وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط لخروج به عن العهدة بيقين
قوله وليس كذلك اي ليس معنى الباء في الآية كما قالاه من التبعيض والزيادة لانها لم توضع
لشيء منهما اذ لو كان لنقل ضرورة ان لا ثبوت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع

قولنا ها
هذا آخ

مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الالصاق قوله وذلك لا يستوعب الكل اي كل الراس
عادة او عادة انه قد جرت في خلقه معقود بكل ان لا اقل من محدب راسه بل بان يكون
معقودا بقدر ربع راسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الراس ولصوقها بها
وذلك يأخذ ربع الراس في العادة فيتقدر به ولا حاجة الى المتن قوله لان ما بين
اليد تعذر الصاقه توجيه لعدم الاستيعاب عادة غير التوجيه الذي ذكرناه وتقديره
ان وضع الآلة لا يقتضي استيعابا في العادة لان العادة لا توضع اليد بجميع اجزائها
على الراس فان ما بين الاصابع منظور لكن يتعذر الصاقه كذا قال غالب الشراح
ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه ابين فتأمل توهم قوله وصار المراد اكثر اليد
وهو ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفي هذا رد على زفر حيث اجاز
المسح باقل من ثلاثة اصابع فان قلت لم جعلت الثلاثة اكثر اليد وهي اكثر الاصابع
لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط قلت نظرا الى ان
الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعة الاخذ والبطش ولذا اوجب الشرع
بقطعها كلها دون ما سواها كمال الدية هذا ولا يخفى ان تعبير الشارح اكثر اليد بالاصابع
ليس بظاهر قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل الخ فان قلت اذا ثبت
بهذا البحث ان لا اجمال في الاية فمن اي قبيل تكون قلت من قبيل المطلق عند الشافعي
ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا اي نص في مسح الكل عنده وفي مسح البعض
عندنا بهذه الطريقة المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عند آخرين وفيه الاشكال المذكور
قوله فان قلت في الخ ان الباء اذا دخلت المحل لا تقتضي الاستيعاب لانها تقتضي
عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد
هذا السؤال دفعا لوهم ما عسى ان يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول الزيادة على
الكتاب نسخ وقد قال عمر المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها
وذا يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحتمل
النسخ على ان الآحاد لا تعارض المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف
هذا واجيب ايضا بان الاستيعاب في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل
لا لحكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه منتقض بمسح الخف فانه خلف

عن

عن الغسل ولم يأخذ حكمه في المقدار والتحقيق ان المسح بدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق
بينهما ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البدل
بمنزلته وظيفة مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف قوله على الالتزام
على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسي نحو زيد على الفرس او الحكمي نحو فلان امير على القوم
وفي الشريعة للالتزام في الذمة لان الدين يعلو من هو عليه ومن ثم قيل ان لصاحب الحق
يدا ومقالا قوله بان يقول له علي الف وديعة او لكنها وديعة او الا انها وديعة او غير
ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الوديعة لما فيها من
وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا
وانما قال وديعة ولم يقل او عارية لان العارية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين
الا انه يخالف الدين من جهة ان الاجل يبطل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين في الذمة
لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم
ببيع او شراء او صلح من جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقود بخلاف القرض فان المراد
به السلف قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يعني
كانت بمعنى الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد
منها يناسب اللزوم المستفاد من الباء لان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا به قوله يجب
ثلث الالف عندهما وتبين منه ان على فيه بمعنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا
واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة
حتى يثبت كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين
قوله وعنده للشرط فلا يلزم شيء والطلاق رجعي قوله كلمة على تدل على الشرط حقيقة
الخ حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في الاصل الوضع للالزام
والجزاء لازم للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق قوله فان قيل كلمة على داخلة على المال
دون الطلاق وانه يقتضي كون المال شرطا دون الطلاق قلنا طالبة مطلوبها الطلاق
بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق
للاتصال بينهما قال بعض المحققين الخ ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في
ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وانت طالق

على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة المحضة كبيع هذا على الف والمحل المتنازع
فيه بما يصح فيه لكل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه فلا
مرجح لاحدهما على الاخر **قوله** فلت الحكم لانه اختار الشق الثاني كما هو في عدة المجيب عن السؤال
المتردد بين شيئين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا ثالثا
وهنا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء
مجاز متعارف في ذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المراة
اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندهما العكس
او يكن ما قال ابوحنيفة ادق وارجح فان المعوض يثبت العوض مقارنا والمشروط
يتعقب الشرط لسبح منه عليه وليس بين الطلاق وبين ما لزمها من المال مقارنة لان
الطلاق يقع ولا لانم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة
قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان ثبوت المشروط والشرط
بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء
الشرط على اجزاء المشروط للزم تقدم جزء من المشروط على الشرط وذلك يخل
بالمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط **قوله** ومن للتبعيض
الا ان تفق ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل
المجاز لرجوعه اليه وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال
فخر الاسلام وتبعه المص وهذا ليس بسديد لما ذكرنا وتعلم ان المراد بالغاية
في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم
الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين الى اخر جميع الخلاف
الا من فانها في مثل ذلك للتبعيض عنده لان الحقيقة مستعملة وللبيان
عندهما لانه متعارف ويرد عليه قول من شاء من عبيدي العتق فهو حر
فشاؤا عتقوا كلهم وكان ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض
بجامع الوزع المذكورين وقد مر الفرق في بحث العام والكلام فيه **قوله**
هذا شروع في بيان الضابط الى اخر اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى في

في حكم ما قبلها فذهب النحاة في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان يجوز
فيه بعد الدخول فلا يدخل الثاني عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون
منهم لا الى النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل والرابع انه يدخل
ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية ان كانت
قائمة تنبئ الى اخر ما ذكره المص من الضابط ولا يخالف ما يناسب مذهب الاصوليين من
مذاهب النحاة **قوله** احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل اخر وهو النهار فيه بحث
فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورده فخر الاسلام في الذي
هو قائم بنفسه **قوله** وللقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل الى هذا البحث فالظاهر اذا المرافق
من القبيل الثاني **قوله** وللقائل ان يقول اذا قرن بالكلام الى هذا الكلام مردود بوجهين احدهما
ان ما قالوه لاظهار فائدة المغيا من غيره لا لتوزيع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمتنع ان
يثبت بكلمتين مختلفين احدهما بعبارته والاخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فيما نحن فيه
الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المامور به غسل اليدين وهو
تسييل الماء عليهما وذلك في نفسه ممتد فلا يجعل الغاية معه للمداد وهو تحصيل الحاصل
فعرفنا انها للاسقاط اذ التاسيس خير من التوكيد فيكون الايجاب ثابتا بالعبارة
والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود بالنص ومسوق له
بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالنظم واما العرف فلا يقتضي الا على اصله لا على الخطابات
اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرات هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع
قوله قال صاحب الكشاف الى لا فائدة في نقل كلام الكشاف لانهم لم يعولوا ذلك
وهو قرائن الاحوال **قوله** كالليل في الصوم الى واعترض بان الليل قائم بنفسه
لانه لا يفتقر في وجوده الى الغير ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الاول الذي هو قائم
بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر في
استحقاق اسمه الى محل اخر فلا يكون قائما بنفسه ولهذا ذكره شمس الائمة في القسم
الذي هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لانه اذا اريد بالمحل الاخر مقابلا لا انتهاء الغاية
فلا نم ان الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابلته محل وان اريد مطلق المحل
فلا نم ان مثل الحائط والبستان قائم بنفسه مع انه محتاج في وجوده الى محل **قوله**

ولا يختار الخ

قوله وفي للظرفية اي بمعنى انها تفيد اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو
الماء في الكوز والصلوة في الليل او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده قوله وان نوى اخره يصدق
عند ابي حنيفة ديانة اذا لم يكن نية تعيين الجزء الاول لعدم المزاحم قوله اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان
اذ الواقع في مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يجعل شرطا ليكون تعليقا والنكتة فيه ان المكان اذا
الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون
تعليقا معنى فيقبل محل التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعد حرف الظرف داخلا وهو يقتضي نوع تعليق
والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا بخلاف
المكان فانه بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق
والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشيء حقيقة او معنى
نحو انت طالق ان كلمت زيدا او انت طالق في غد كما مر فلانت طالق اذا جاء الغد قوله الا ان يضمر
الفعل استثناء من قوله يقع في الحال تقديره اذا اضيف الطلاق الى المكان وقع في الحال الا ان يضمر
الفعل الذي هو المصدر بان ينوي دخولك الدار اي وقت دخولك الدار على وضع المصدر
موضع الزمان نحو لا تطلق في الحال ويصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة
لا قضاء لانه خلاف الظاهر وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار او سبب لكينونة فيها بخلاف
الظاهر قوله لان في الظرف معنى المقارنة لتضمن احتوائه على المظروف بجوانبه قوله انت طالق واحدة
~~قبل واحدة يقع واحدة اي واحدة ثانية قبل واحدة وهذا الثبوت خرجت المراة عن محلية الطلاق~~
~~الثانية بخلاف قبلها واحدة~~ لان القبلية صفة للاولى لان في قوله قبل واحدة ضمير عائد الى قوله
واحدة اي واحدة ثانية قبل واحدة وبهذا الثبوت خرجت المراة عن محلية الطلاق بخلاف
قبلها واحدة فان القبلية وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي
المتصفة بالقبلية والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها
واحدة صفة للواحدة السابقة موتا ووصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه
تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا لها اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحصل ايقاعا
في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال قوله ولو قال له علي درهم قبل
درهم يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكانه قال درهم قبل درهم يجب علي في المستقبل
ولو قال درهم قبل درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخير اي درهم قبله درهم قد

يكون في

كانه في

قد وجب علي واي حاصل ان الاقرار مخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي
بعد عند اتصالها بها الكناية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله
لان المدخول بها يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة قوله لان عند عبارة عن القرب فيه شيء لان
عند موضوعة للحضرة وهي تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكره المص الآن تعالى هي موضوعة للقرب
لغة وللحضرة شرعا فلانا في قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرة حقيقة لان الدين وصف
في الذمة وقولهم له عندي مجاز لان العندية للحضرة وهي لا يتصور في الدين اذ الحضرة للوجود
المشاهد حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحمل على العارية مع انها امانة في يد
المستعير قلت عارية الدراهم والدنانير قرض فيثبت في الذمة فيكون دينا فتنبه كذلك قوله
وغير تستعمل صفة للنكرة في حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد
لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها في الابهام فان قلت في قوله تع غير المغضوب
عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة وهي الذين قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة التعيين
او لان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين يتعرف بالاضافة كقولك الحركة غير
السكون وكذا هنا كذلك لان المنعم عليه والمغضوب عليهم متضادين قوله لانه اي قوله
غير دانق صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقر به دانقا قوله
وهي اي الدانق سدس درهم وقيل ربعه ويمكن الجمع بينهما بالاحالة على اختلاف
العرف قوله احترز به اي المقر بقوله غير دانق قوله فيلزمه درهم الا دانقا لان الدرهم
المقر به ينقص دانقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلاثة ارباعه
على اختلاف القولين وبهذا اظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو جاءني
رجل غير زيد وجاءني القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنفي ولا اثبات
والثاني مفيد للحكم عليه بعدم المجيء وكذا لو قيل لفلان علي عشرة غير عشرة بالرفع
لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا عند محمد خلافا لهما فانه عندهما يلزمه الا قدر قيمة
عشرة دراهم فمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهما جعلاه متصلا وذلك بطريق
البيان وذلك بطريق المعارضة قوله اي كلمات اضافة الحروف الكلمات لان ادات
الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواهما اسماء والكلمات تشمل
الحروف والاسماء وكلمات ادات رح اعتذر عن تعبير المص بالحروف تشبيها على سبيل البدل

احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة
تغليبا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي يجازى بها يتضمن معنى ان المجازاة
انما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الاجتماع بينهما معا لكنهما للشك فاتفقا بينهما **قوله** وليس لها معنى آخر
سواه لك ان تقول لا نسلم لذلك لانها تكون نافية ايضا نحو ان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة
من المثقلة وعاملة عمل ليس فالجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس لها معنا سواه وعامله
عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد بخلاف غيرها من الادوات فانها تكون لها معان اخر حالة
كونها للشرط مثل حتى واين الشرطيتان فان الشرطية لازمة لهما **قوله** يحتمل للوجود والعدم
المناسب ان يقول يحتمل للوجود فقط لان العدم تقدم ذكره او يقول نحو ان يوجد وان
لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا
تستعمل في قطعي الوجود او العدم الا لتنزله منزلة المشكوك لنكتة **قوله** ليس بكائن
لا محالة الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة ثانية لامر اي امر ليس بكائن اي بموجود لا محالة
وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار
قوله ان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع مثال الاول ان قدم زيد فعبده حر
ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التقييد بالغالب حتى لا يرد عليه
لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع **قوله** وذا لا يجوز
في الممتنع والمتحقق اذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن المتحقق والمنع عن الاول والحمل
على الثاني تحصيل الحاصل **قوله** فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان حضت دائما لان
ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان
واذا اتفقوا لو اقال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان
ان تستعمل في قطعي الوجود او الامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فاذا مات
الزوج اي قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا **قوله**
لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ولا عدة لغير المدخول بها **قوله** لان امرأة
الفار انما ترث اذا كانت في العدة والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يسع التلفظ
بالطلاق فبانت لا الى عدة فمر عليها الموت وهي ليست في العصمة فان قلت لم لا تقولوا
انها تطلق عقيب موته فترث قلت الشرط مشروط بالعجز عنه وذلك يحصل قبيل

موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان فكان لا يقع الطلاق بعد
الموت من باب اولى فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة **قوله** وكذا اذا ماتت تطلق ثلاثا
قبل موتها باب عة لطيفة لا يسع فيها كلمة التعليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت
فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف
على الهلاك ووقع الياس عن فعل التطليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو
العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبيل موتها لا ترث منها الزوج لانها بائنة
قبيل الموت فلم يبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع
التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق
وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء العدة لغير المدخول بها لان الغرض ان
الوقوع في آخر جزء لا يتجزى فلم يله الا الموت وبه تبين ولقائل ان يقول اذا كان الباقي
من الزمان قدر ما يسع فيه التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان المحل
لا يسع الطلاق بخلاف موته فتأمله **قوله** لوقوع الطلاق قبيل موته ان قيل هو في الجزء
الاخير من الحيوة وهو عاجز عن التكلم ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ
عند الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليق بل يكتفى بوجود ذلك
عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه يترك الجزء وان
لم يتصور منه حقيقة التعليق **قوله** اذا عند نحاة الكوفة يعني تصلح للوقت وتستعمل بمعنى
وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم بها الفعل فيما هو قطعي الوجود وتستعمل للشرط
بمعنى تعليق حصول مضمون ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها في
امر على خطر الوجود **قوله** على السواء يعني من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر
مع ثبوت الاسمية بها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها في ذلك حرف مرادف
لان الشرطية **قوله** تفوت عليه النكت البيانية **قوله** كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل
اوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ومعناه عز نفسك عنا واظهر الغنى
مدة اغنا الله اياك واذا اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع
وشكوى واظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك وان هذ
فيه حيث جزم بإذا التحمل لانها بمعنى ان لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة

لا مثناة فانه مكرر

محصـ ان للشرط

واذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن الذي لا ريب فيه نحو يجيء الغد فلو لم يكن اذا
هنا بمعنى الشرطية لما جاز استعماله في الامر المتردد **قوله** ومعناه ان تنصبك لدخول الفاء
وذا لخصوص بان قلت في هذا الدليل نظر لانتقاضه بقول الحماسي اذا ما الغيث بين مالك فسل على
انهم افضل ولانا ان الفاء مخصوصة بجواب ان **قوله** واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس
يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه حاصل
المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وحرب وقتال ندعى ونقاتل واذا كان هناك تمر بسمن
لم ندع لها جندب المحول الذي لم يقاتل **قوله** فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا فان المشترك
لا عموم له **قوله** ويمكن ان يقال الى الاولى ان يقال بل هي موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازا
للشرط من غير سقوط معنى الوقت عنها الا انهم لم يجعلوها لمحل الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط منها فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلي ومعنى ضمني
لانها اذا استعملت في معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول
مضمون جملة بمضمون اخرى فتدبر في ذلك **قوله** فلو كان للشرط لبطلت المشية الى الاشارة انها هنا
للشرط اتفاقا لوجود التعليق بالاتيان فينبغي على قوله ان لا تكون للوقت اصلا لكن الوقت
لم يسقط عنها اذ لو سقط للتقييد كما في ان شئت ويمكن الجواب ان المشية ثبتت بمجرد
التكلم بهذا الكلام ثم وقع الشك في ان اذا امتثلت متى فلا تخرج المشية من يدها بالقيام او مثل
ان فتخرج فكان الشك في الانقطاع بعد الثبوت فلا تخرج وفيه تامل **قوله** والاولى انه اي من قوله
ويمكن الخ هو كلام جيد ذكره بعض المحققين وليس من عند الشارح كما هو الظاهر **قوله** حتى تدل
على ما ذكرنا هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وصحح العبارة ان يقول وهما تدل على ذكر
الا انه قصد بذكر هذه المسئلة تائيد قولهما ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم
اطلقك فانت طالق وبين قوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاولى لمحض الشرط
بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد
المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق
الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك **قوله** ما لم تمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال
اذا في الوقت الخالص والشرط المحض على التعارض فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه
ان كان بمعنى الشرط لا تطلق في الحال وان كان للوقت تطلق في الحال كما في متى فلا يقع بالشك
كذا

المحول ح

بالاشارة ح

كذا قالوا **قوله** ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع الطلاق لما وقع حين سكت
ولا مضى قال الى موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضى
التعارض اذا عدم المرجح تهاتر الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز واجيب
بان الشك واقع في الكيف لا في اصل الطلاق لان سبب موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب
الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان قال عن التطليق
فمعنى قوله لم وقع الشك في الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما
لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم لو لم يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا
لانه حجة دافعة فيدفع الوقوع الى ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر **قوله** وروى عنهما انها
فان قلت روى ابن سماعة هذه المسئلة عن ابي يوسف في نوادره ولم يذكر معه محمد وتبعه
على ذلك شمس الائمة في اصوله قلت لعل الشيخ سكوتها عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة
من لم ينقل ولكن لا نص في ذلك عن ابي حنيفة **قوله** وكيف سؤال عن الحال قد يظن من
سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس
بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة وانما المقصود انها من الكلمات التي نبحث عنها في هذا المقام
من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال
لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال
بل صار مجازا والمعنى انت طالق باي كيفية شئت **قوله** فان استقام السؤال عن الحال
بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال
قوله قال ابو حنيفة رحمه الله قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عنده
في الحال ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدر
الكلام انما هو عند ابي حنيفة **قوله** لان العتق لا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه
كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله لما مر من
ان كيفية السؤال عن الحال فاذن يكون اصل العتق منجزا وليس بعد التنجيز اوصاف

النهار فينبغي ح

ما لا يعتق ح

واحوال يمكن تعليقها بالمشية فيعتبر قوله انت طالق لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت
لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده
قوله فتقع الواحدة بعد الرجعية التي هي اصل الطلاق قوله وان كانت موطوءة اي كان
المناسب ان يقول بعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقى
الفضل اي الزيادة في الوصف بالبينونة وفي القدر بالعدد مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة
لكن بشرط نية الزوج اي اذ لا يخفى ان هذا الزوج احسن من الزوج الذي ذكره على ان قوله
فلها المشية في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا او الحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول بها لا شية بعد وقوع الاصل
لوجود اوصاف احوال يمكن تعلقها بها فتعلق التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض
اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها قوله والقدر بالرفع ليس بظاهر والظاهر
انه بالجر عطفا على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق
بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في القدر بان تجعله ثلثا بعد ان كان واحدا لقيام
العدة فلها الزيادة في الوصف وفي القدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا على الفضل
فيصير المعنى تبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا كلام لا معنى له والله
اعلم ولقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف ويمكن
ان يقال انه من الكيف لافادته البينونة عند حصول مجموعه قوله فان اتفق نيتهما
يقع ما نويا بان شائت البائن وقد نواه الزوج او شاءت ثلثا وقد نوى الزوج
وان اختلفت المشيتان كان شاءت بائنا ونوى الزوج ثلثا او بالعكس فهي رجعية
قوله قال صاحب النهاية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال يعني اصل السؤال وهو
ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج قوله فيعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان
نية الزوج ليست شرطا لها اي واجاب بعض مشايخنا بان المقتضي لاعتبار نية الزوج
هو تمليك المفوض كما فوض لانا لو لم نعتبر في ذلك نية الزوج لملكنا ما خلاف ما ملكها
الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدؤا استفادته ذلك فلا بد من اعتبار قصده
ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك
الزوج ان شاء لها لا يملك تفويضه لا يجوز في لغة فيه وانما رواية الطحاوي والرازي
شاهان

والرازي ثم عارضه برواية غيرهما مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتامل قوله وقالا ما لا يقبل
الاشارة اي تعرض كلاهما مع ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من
الطلاق والعتاق والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا
كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافترقت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت
الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق
الوصف وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق
بمشيتها بواسطة الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه
لما لم يكن محسوسا لا يعد شيئا ثابتا لعله باثاره وصفاته فلا انفكاك فيكون حكم وصفه في الوجود
كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في
استلزام ذلك التفويض للاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم قوله
اظن هذا اي هذا الخلاف بين الامام وصاحبيه قوله للعرض الثاني وهو الوصف والحال قوله
بل كلاهما حاصلان في الجسم وهو المراد مثلا قوله بل سواء في الاصلية والفرعية يعني ان قلنا
احدهما اصلا فالآخر يكون اصلا او فرعا فالآخر يكون فرعا لعدم انفكاك احدهما عن الآخر
اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق
واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر قوله وكيف
اي كيف لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا
واذا كانت بمنزلة الجواهر فلا يعد في اصالة احدهما وفرعية الآخر قوله على انه لو صح ذلك
اي ما قاله بعض الشراح من ان مبنى الخلاف على امتناع قيام العرض بالعرض ارتفع الخلاف لا اختلاف
بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين
اي كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف
عن الاصل والجواب لابي حنيفة هو ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله
ليس بصحيح والا يلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان الملازمة ان الربوا وسائر
البيوعات الفاسدة مشروعة باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل
مثل الوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق
لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربوا جائزا الا انه

وهو باطل بالاتفاق **قوله** فلو كان اي مجرى كلام المص **قوله** وهو غير منصوص عند الخصم وهو ابو
يوسف ومحمد **قوله** يلزم ان يكون الوصف كذلك اي غير منصوص وقد فرض منصوصا اتفاقا فهذا
خلف **قوله** فالاولى ان يحمل على القلب فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله
فان قلت القلب لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك
هنا لانه توهم خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله وبعضهم رده مطلقا
والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا فلا وهذا القلب انما يأتي على القول الاول
وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لا قلب في العبارة لان الوصف اذا كان مثله الاصل
كان حكمهما واحدا اي ثبت في احدهما ثبت في الآخر وجعل الاصل اصلا في قوله والوصف
في هذه المنزلة اولى من العكس فافهم **قوله** كم اسم للعدد المبهم يقال كم سنك وكم مالك
ولا اختصاص لها بباب الطلاق فحمل الشارح رح فيه جرأة **قوله** فانت (اذا قال لامرأته) طالق كم شئت لم
تطلق ما لم تشأ وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق
قد تعلق بمشيتها والوصف ضرورة عموم كم في العدد الواقع في باب الطلاق غير انه تمليك في الحال
خال عن ذكر الوقت فيقتضي جوابا في المجلس كسائر التمليكات المطلقة عن الوقت فيخرج الامر من
يدها بما يخرج به المخيرة من خروج الرد القائم وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها
وقت فلا يتقيد بالمجلس كما في اذا قال انت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان
يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهي قائمة مقامه لانا نقول المراد بالمشية
مشية العددة لا مشية الاباحة وهو تقدير ان توقع الثلاث ان شاء فكذا هي لقيامها
مقامه او نقول لا نكره الزيادة في حقها لانها توقف لبطل خيارها فلا تمكن من ايقاع الثلاث
الا جملة فيباح لها لعدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابي حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر
على التوقيف **قوله** بشرط نية الزوج انما اشترط مطابقة ارادة الزوج لارادتها لانه هو
المالك فيعتبر علمه في لفته بنيته ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهمه لان
البيان لا يكون الا من المجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق
واما مطلقا فلا ولانه على وقوع شيء من المعدود فافهم **قوله** كما في قوله طالق دخلت
الدار فانه يقع للحال ولو قال انت طالق ينجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف
لا لان ذكر ان بيان لارادة التعليق **قوله** لانه اقرب الى الحقيقة وهي ظرف

خيارها
والقيام عنها
بأن لم

المكان

المكان **قوله** لانه اي المطلق الظرفية تباين لظرف المكان لكون هذا المطلق لا يوجد الا
في ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا ولقائل ان يقول لا نم ان بينهما القضية
مانعة جمع بل مانعة خلو لوجود المطلق في الكل من الزمان والمكان وان كان كذلك فما لم
من حمل حيث على اذا بجامع مطلق الظرفية وان كان المطلق ~~من الزمان والمكان~~ ولا وجود له
الا في ضمن فرد وهذا القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد اسد بجامع مطلق الشجاعة
وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا
خارجا عن حقيقة المشبه به والمشبه كالشجاعة فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق
الظرفية فهي مدلول كل من حيث واذا لان حيث ظرفية مقيدة بالمكان واذا ظرفية مقيدة
بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج عن حقيقتها فتامل **قوله** اذا قال الملك
لاهل الطاعة امنوني على شيء فامنوه اه **قوله** ان بكسر الهمزة على انها حكية بقال وبالفتح
على تقدير الباء **قوله** لا يثبت الزمان لهما لان الاسم لا يتناول ثم منع ذلك ان نقول
لم لا يتناول بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له من العلاقة وهي منتفية فتامل **قوله** لا اكل
من هذه الحنطة فانه حرج في التناول مجاز متعارف في المتخذ منها **قوله** كقوله انت حر المناسب
ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الحزازة
قوله لان وضعهما في اللغة ليس كذلك اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد عنها اي طالق من القيد
وانت حر اخبار بانه حر لا عبد ثم جعلا في الشرع لازالة الرق والنكاح **قوله** صريحان
في ذلك المدلول وهو ازالة الرق والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا **قوله** بدليل متعلق
بقوله يجوز ان يكون وفي بعض النسخ يؤيده اي يؤيد هذا الجواز ان المص ذكر الفرع عقيب
ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل لهما بالحقيقة وبمثل للمجاز بقوله الحالف لا اكل من
هذه الحنطة كما ذكره الشارح او لا يكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذي به التخاطب
على الاصطلاحي لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الغذكة ولا يقرب التمثيل على التمثيل
للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك **قوله** وقيامه
بالرفع عطفا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي يراد منه فيكون من
باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام
من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث

الامان له

لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان
يقول لم لا يقام لفظ المحكم والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع انتفاء
التخصيص والتاويل قوله اقول هذا مشكل يلتفت للاشكال في كلام صاحب التقنية لانه حكى
يعرف عن موجبه بالقرينة الخفية وهي النية ديانة يعرف عنه قضاء بالقرينة الظاهرة وهي
قرارة المكتوب الابرى انه لو حكى لفظ غيره وقال نسمعه يقول امرأتي طالق لا يقع عليه شيء اي
قضاء وكذا الوقراء ذلك من كتاب قوله وتاما الكناية فهي اي لفظ استتر منه المراد استتارا
ناشيا من الاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة كما
ان الانكشاف يحصل بالصريح باستعماله وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باشتراط
الاستعمال في الصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما قوله اي بالاستعمال
ظاهره انه تفسير للضمير في به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم
ذكره وانما هو عائد الى ما وكان المناسب عدم ذكره اي ليكون قوله بالاستعمال تتميما وتصحيحا
بما حذف المص اعتمادا على فهمه من مورد القسمة كما ذكره في الصريح قوله الا بقرينة اي لفظية
او معنوية قوله فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها اي من تكلم او خطاب
او غيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف اه تقرير
السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضمائر من الكنايات لتوقف تمييز بعضها على بعض على القرينة
فلم تكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضمائر عام بمعنى ان الواضع
وضع لفظ انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافي
صحتها من القرينة الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال
فان الشيء قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوافقان فاذن كونها اعرف
المعارف لا ينافي كونها من الكنايات هذا وانما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال
ولهذا اعقبه بالتامل قوله لكنها مستترة المراد اذ كان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف
الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال
مذاكرة الطلاق قوله فيجب ان يقع بها الرجعي لان الكناية انما تعمل عمل المكنى عنه وهي الالفاظ
كنايات عن صريح الطلاق والصريح لا يقع به الا الرجعي فكذا الكنايات لا يقع بها الا الرجعي
قوله لكن الابهام هذا بيان علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل

بها

بها من الابهام كالبائن مثلا ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة التي هي محل
البينونة فانها تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة المكانية وغير ذلك من الوصل
فاستعير لفظ الكناية واحتيج الى النية ليزول ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح
ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى
يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ما في ذلك من التكلف قوله والحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات
عن الطلاق مجازا وفي التحقيق تشبيهها بالكنايات مطلقا مجاز فتامل وفي بعض شروح التوضيح الكناية
في باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر في هذه الالفاظ
هنا الطلاق فيجب ان يقع الرجعي لان هذا معنى الكناية في الاصول لا الفقه فلا احتياج الى الجواب
بان اطلاق لفظ الكنايات على كنايات الطلاق بطريق المجاز قوله فتطلق المرأة على صفة البينونة
ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم ان يكون رجعيا وهذا
مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره في الشرح اما على قول
من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا تنافي في ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع
بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط ما ذكره الشارح في صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا
على قول من يكتفي بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي قوله ولو سلم انها ارادة المجموع له في الكناية
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا او لا لازم الثبوت في الواقع الا يرى ان طويل النجاد كناية
عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد في الواقع لجواز ان يكون طويل القامة
وهو قصير النجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان يجاب
عنه بان اللازم لا على حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والا لما استقامت الكناية فيما ذكر
قوله والنسبة بين الكناية والمجاز اه اي بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد
كل واحد منهما عن الاخر في اخرى وهذا في اصطلاح الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان
فبينهما تباين كلي لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له
وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا رأي صاحب التلخيص وصرح
صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير
معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة

والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدم التصريح قوله والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت هذه اين وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايات الطلاق وان الواقع بها بائن الا الثلثة الالفاظ وح اذا كانت استثناء من قوله كانت بائن فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لا لانها كنايات حق الطلاق بل لان معانيها التي تنتقل منها الى الطلاق الملزوم لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عداها من الكنايات قوله فلان العدد يحتمل عدد الدراهم والنعم من الله ومن العبيد وعدد الاقراء قوله بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد في الجملة وان لم يكن سببا له في هذه الصورة واعلم انه كما يجوز كون اعتدى واستبرى رحمك مجازا حيث كونهما طلاقا في غير المدخول بها يجب كون استبرى رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة قوله فان قلت المسبب الخ قال بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لا من اطلاق المسبب على السبب فلا يرد السؤال من ان شرط الاختصاص والعدة لا تختص بالطلاق لثبوته في ام الولد قوله اعتدى لانه طلقتك فاكتفى بذكر الحكم على السبب لدلالته عليه والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل صيرورته متعارفا قوله في المجاز الغير المتعارف كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الآدمي او الخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف قوله كما في المجاز المتعارف نحو لا اكل من هذه النخلة فانها مجاز في ثمرها لا كناية لانه صريح لظهور المراد من ذلك بكثرة الاستعمال واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا للمصدر اي انت واحدة انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمراة اي انت واحدة عند قومك او عندي او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة لانها عاملة بموجبها اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة قوله اولانه اقل مؤنة من البائن في التدارك اولان النص ورد بلفظ الصريح لا البائن اولان حمله على الصلاة اولى فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات اولانه يحتاج الى ادراك موصوفين وهما تطليقة بائنة ولما كان اقل تقديرا كان اولى لان الاصل عدم التقدير قوله وان لم يعرب بان سكن الها يحتاج الى النية لاحتمال الامرين قوله اما النصب فيحتمل معناه الخ واما السكون فيحتمل الاربعة لا مور وجهي النصب ووجهي الرفع قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار

المراد بها عند علماء الاصول وان لم يكن منها بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف قوله والصريح هو التام في ذلك اي في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قوله واما الاستدلال اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قوله وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ويسمى هذا الاستدلال انيا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا راى نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا لميا من العلة على المعلول الا ان دلالة العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على علة ما ثم ان اذا كان المعلول لم ويالعلة ثم يكون الاستدلال من المعلول على العلة كالاستدلال من العلة الى المعلول في القوة والظهور الا ان المراد ههنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا ههنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الله تعالى والادلة انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام قوله فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له قال بعض الشارحين لو قال المص ما سبق الكلام لاجله بنسبة المستدل لكان اولى ليخرج من الحد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التعرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المص ترك هذا القيد لسلا اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال فقيل ما قيل من الفرق بين عبارة النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما سيق له الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا يرى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى

والفرق بينهما باعتبار ما ذكرنا وهو ان النص يتعارف من جهة المتكلم والعبارة
تعرف من جهة المستدل قوله حيث انه يعني العمل بالاشارة عمل بالنص بظاهر من وجه
باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تع وعلى المولود له رزقهن يسوق
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى
ان الاب منفرد بالاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه والظاهر
انما هو الموضوع له قوله فان قلت الخ سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف
فتوهم ان الاستدلال بالعبارة مقيد به بحسب الذات فورد السؤال قوله ثبت الكلام و
وان لم يكن مسوقا الخ قال بعض الشراح المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم متعمدا
بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود
ثم اعلم ان الاية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال
بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والعبارة ما سيق له الكلام فكيف
يكون الاستدلال به استدلالا بها وبينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في
الظاهر هو السوق الاصلي اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في
الاية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح في
فيكون الظاهر المعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك وح لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما
مسوقا للمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في السوق سوقان للمعنى الاصلي وغيره اذ النص
هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم قوله اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان تغيير لفظه
بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على
معنى النص لان الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي فالحكم الثابت
بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالنهي عن اف فيقف على ما سياتي ولو
اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورية والدلالة خرجت بقوله
بنظمه فتامله قوله جزء به اي بنظمه قوله لانه ثابت بمعنى النظم اي بمعنى مستفاد من معنى
النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم هو العمل
بما ثبت بنظمه اي بمعنى اللفظ يقع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء لان اللام للاختصاص
فيدل على اختصاص الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فيتعين الثاني

في النص الخ

ساده

على وجه يترتب عليه فوائده ولا يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة
واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي ينفرد بها الاب قوله فيتملكه عند الحاجة لان
النسبة بلام التمليك مقتضى بان الولد وماله للاب على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى
لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق
التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبتنى على ثبوت حق التملك له مسائل منها انه
لا يحد بوطء جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل
الوطء بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب
عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها فقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة
النفقة فيتملكه ان كان غائبا ويبيع عروضه قوله والى ان الولد لا يشاركه في نفقة
الولد احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد
في هذه النسبة فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير
الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية
الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لعموم قوله تع وعلى المولود له
رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير قوله الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في
القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة ولا دائم
القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا دائم القطعي لعدم
ما يطرقه من الاحتمال فلهذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض
هكذا قيل وفيه شيء لان كلا منهما يفيد القطع اذا لم يكن احتمال ناشئ عن دليل والحق
انهما قد يكونان قطعيين وظنيين والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة مقصودا
بخلاف الاشارة قوله فقال عم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم
لا تصلي قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا بوجه من الوجوه عن النبي عم قوله
وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان الشطر لغة النصف فاذا [illegible]
عمرها ستين فيقعد ثلثين لا تصوم ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر
خمسة ايام ولقائل ان يقول على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله الا
عشرة

بالدليلين الخ

فلو ما

لان من بلغت خمسة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هنا لان غالب
اكثر الحيض عشرة وماتت في الستين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها مع ان ذلك
ليس نصفه بل ربعه لان الشطر يطلق على البعض توسعا قوله وهو معارض بما روى ابو امامة
الى رواه الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا معارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان
ينبغي للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل مثله بقوله تع للفقراء المهاجرين
الآية كما مثل بها غالب الشراح قوله والاشارة عموم كالعبارة على الاصح لان كلا منهما
يثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص
لان معنى العموم فيما يسبق له الكلام فاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص
قوله واما الثابت بدلالة النص وهو المسماة بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب الثابت
بما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب قوله والمراد به اي بالمعنى اللغوي
المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره قوله والحاصل
انه ليس المراد بمعنى النص في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما لو
يؤدي الى معنى اللغة ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التأفيف في قوله تع ولا تقل
لهما اف ولا تنهرهما المفهوم منه لغة فان الظاهر معنى النص حرمة التأفيف وهي كلمة
تضجر وتبرم سامعه وهذا المعنى اللغوي يتأدى باعلى صوت ان المقصود منه دفع الاذى
حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول التماع من غير تأمل وتوقف منه على
معرفة حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذاء فيها فوق الايذاء في التأفيف ويعلم
منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذى كانه قيل لا تؤذيهما فيبطل بهذا التقرير زعم
الفاضل السمرقندي انه يدخل في تعريف الدلالة المقتضي المحذوف لانهما ليس بمعنى المعنى
على ان ثبوت المقتضي شرعي والمحذوف عقلي والدلالة لغوي قوله يفهم منه لغة ايصال الالم
هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى
المعنى لازم للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة للمعنى الثاني
قوله لو اريد من الضرب معناه الحقيقي اي وهو استعمال آلة التأديب في محل قابل وهو
الايلام الذي يفضي اليه المعنى الحقيقي فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما

وضع

انما وضع لمعناه فان اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له وغير ما وضع
له وهو معنى الجمع قوله والاول باطل لما تقدم وجه بطلانه والثاني يخرجه اي الكلام من الدلالة
ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة او المجاز من قبيل الاستدلال
بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ مجازا عن شيء ذلك الشيء عام بحيث
تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع القدم قوله قلنا لا نم انه اريد من النظم معنى المعنى
لغة الى آخره ولقائل ان يقول بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض والمقصود وفرق
بين الارادة والفهم والمحذور انما يتأتى على الاول وقد يقال نحن لا نريد في الدلالة المعنى
الحقيقي بل معنى المعنى لانه المقصود وح لا يرد السؤال فتامله قوله من حيث انها ليس من تتمة
الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وان هذا الكلام في الجملة ليس في ايراده كثيرة
فائدة بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف ومحترزاته التي سنذكرها الآن فهو
تكرار بالنسبة الى ما بعده قوله خرج بقوله لمعنى النص الى جعل قوله ما يثبت بمعنى من الاحكام بمثابة
الجنس لشموله الكل حكم شرعي وما بعده فصول قوله وبقوله بعد لغة الاقتضاء الاولى ان يقول
المقتضى وان كان من اطلاق المصدر وارادة المفعول قوله لان الاقتضاء ثابت شرعا
الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل نحو واسئل القرية وهو
محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف قوله والمحذوف ثابت عقلا قال بعض
الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله
بمعنى النص ايضا فتامل قوله لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل مخرج
للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا كما سيأتي قوله ولهذا
لو حلف لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذي ذكره قبل قوله ولو قال
المص في التمثيل لحرمة الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه اي من النهي باعتبار
دفع الاذى لكان اولى فيكون مثلا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان
حرمة الضرب والشتم هو الثابت بدلالة النهي عن التأفيف والمص قال اما الثابت
بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول لحرمة الضرب الى آخره ليطابق ما ذكره اذ النهي عن
التأفيف مثال لدلالة النص لا للثابت بها قوله يمكن ان يجاب الخ قال بعض المحققين الثابت
بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في الاكل واما المعنى الذي تعلق

والمحذوف صح

به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي
ثابتة لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص
مما يعرفه اهل اللسان قوله فلان يجب في العمد كان الاولى لعدم العذر فيه قوله فان قلت
المراد جزاء الآخرة هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندي وعبارته وفيه بحث
لان المراد جزاء الآخرة بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم
لو كان المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفي القصاص من حيث ان كلا
منهما لو ثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية
فالاول كدلالة اف والثاني كايجاب الكفارة بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابي
في ايجابها بالوقاع المنهي ولقائل ان يقول والقياس ايضا على قسمين قطعي وهو ما اذا
كانت علته منصوصة وظني وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان
الاصل في الدلالة القطعي وعدمه عارض والقياس بالعكس واجيب بان النص يقتضي
ان يكون كل جزائه جهنم الا انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز مثله وفي الكفارة
لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة الغرض تمهيد الاصل
لا تحقيق المثال واما جواب الشارح فتقريره لا نسلم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم
نفي القصاص لان جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلا
تنافي بينهما ولو سلم ان فيه اشارة الى النفي فالقصاص وجب بعبارة النص وهو قوله
تع النفس بالنفس والعبارة مقدم على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه آخر
بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الاخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة ويجوز
ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل في الآية جزاء فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل
من كل وجه في الخطاء فلو ثبت في العمد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله
من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الاخرة فلا نسلم انه يكون فيه اشارة
الى نفي القصاص لانه وجب بالعبارة قوله صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النص دون القياس وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات
التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة والكفارة شرعت ماحية الاثام الحاصلة

في

الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير
الاجرام وما يصلح به ازالة الاثام ويصلح جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه
على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على ان المعنى تضمنه النص لغة فيكون معنا قائما
الشرع واما ما علل به الشارح تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لثبوته بالرأي
والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة ففيه ضعف لان هذه الشبهة غير مانعة
عن الثبوت لان كثيرا من الحدود والكفارات تثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الاحاد والبينات
في مجالس الحكام كذا قيل وفيه تامل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي
هو علة غير منصوص عليه بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو موجب
قطعا والشبهة انما هي في طريق النقل قوله اراد القياس الذي تدرك علته بالرأي
فان قلت القياس يعم ما نص على علته وما لا نص عليها والمراد لا يدفع الايراد فكان
ينبغي للمص ان يقيد بما يكون علته مدركة بالرأي قلت القياس المنصوص علته
بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التقسيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاحتراز
عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعاني دون الالفاظ قوله وفيه نظر لان
الحكم في غير ما نحن ثابت بعبارة النص وهو ما روى في صحيح البخاري عن عمر رض
ان الموقوف انه موقوف على عمر رض روى البخاري في صحيحه ومسلم من حديث ابن
عباس ان عمر ابن الخطاب خطب فقال ان الله تع بعث محمدا عم بالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول
الله صلعم ورجمنا بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما
نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله فالرجم حق على من زنى من
الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة او اعترف وايم الله لولا ان
يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تع لكتبتها وان رح رفعه وهو لا ينبغي اللهم
الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما لا يهتدي اليه الرأي و
السلف لم يجبروا ثبوت الحكم في غير ما نحن بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز
ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالته كما اثبتوا النقض بالخارج
النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين قوله

وذلك لم يكن لكونه اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعراب ولم يوجب لكونه مواقعا امراته لان وقاع الرجل امراته امر حلال و مباشرة الحلال لا يجب عليه الجزاء فعلم انه ما وجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية على صومه فتجب على غيره عند وجوده وهذه الجناية بطريق الدلالة لا بالقياس خلافا للشافعي قوله الحديث معروف في كتب السنة عن ابي هريرة قال اتى رجل النبي عم فقال هلكت فقال ما شانك قال وقعت على امراتي في رمضان قال عم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي النبي عم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا قال على افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها اي الحرتين اهل بيت احوج اليه منا فضحك رسول الله عم حتى بدت نواجذه وفي لفظ ثناياه ثم قال خذه فاطعمه اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لا يكون له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد ابن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان باي شيء قال لما قال لا ساحة بما في آخر الحديث بعقبه كلها انت وعيالك انتهى و جمهور العلماء على قول الزهري قوله فتجب على غيره اي غير الاعرابي اذا افسدت صومه بالاكل والشرب الا ان عبارة الشارح ناقصة تحتاج الى تتميم وهو ان يقال فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية وتجب ايضا بالاكل والشرب بدلالة النص الكفارة بالاجماع الا ان الشافعي ركنه في العلة الا في بيان ذلك ان علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الاخر حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على اهلية الاجتهاد اعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بها اذ المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن قوله ولو سلم انه غير معقول لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهي ما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي عم ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا قوله ولان معنى النص علة الكلام مقدر تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات

الاحكام اعين

ولمعاني

فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا

المعاني كما قوله الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص ناقض والناقض باطل لا بليق بادلة الشرع قوله بيان انه حاصله لانه لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التافيف والاذى له حقيقة واحدة وان كان يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كان الشرع قال هذا الوصف اينما وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف لا حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل فان قيل الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا وشرعا كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة وهو مذهب المصنف كما سياتي في باب القياس اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منها قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة كما تقرر في الفروع قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم في المكان بقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان قوله هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضي مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما اقتضى المقتضي صار المقتضي حكمه فحكم المقتضي صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النص اقتضاء المقتضي مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضي وان يراد به حكمه ويرجح هذا الاحتمال قوله او تعليل لاشتراط تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة هو حكم المقتضي المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضي وبالعكس ضرورة لانه حكمه قوله لا على المقتضي كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين حمل الثابت في عبارة المتن على المقتضي ونفى الاقتضاء في معناه الحقيقي وهو الطلب وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه قوله واللام فيه اي في الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص قوله لان المقسم الى الاقسام الاربعة وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء قوله فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم بالمقتضى حكم النص لان النص اقتضاه فيصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم المقتضي حكم النص في الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني والمقتضي لفظ وانما

اطلقوا

عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص
انما هو حصول حكم المقتضي وثبوت المقتضي ضروري لاجل اقتضاء النص حكمه قوله ولانه
لو حمل التصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا الاول لانه حمل على ذلك قوله بجهل
منه اي من تعريف الحكم المقتضي لان حكمه فاذا شرط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط
تقدم المقتضي ضرورة انه لا يثبت الا به قوله بخلاف العكس وهو ان لا يلزم
من تعريف المقتضي تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضي على النص تقدم حكمه فتامل
قوله والقول الذي هو المقتضي دون الفعل الذي هو القبض فلا يجوز ان يسقط
بالقول ما لا يحتمل السقوط بحال وهو القبض في الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادنى
قيدنا القبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل
السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من
لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد
ملحق به الاصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها
شرط اصلي لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به
وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله اذ لا يصح بالثابت به اي الاقتضاء
وهو المقتضي كالبيع والامر بيع مقتضي قوله الا عند التعارض بينهما بان كان
احدهما مثبتا والاخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء
لكونه ثابتا بالمعنى اللغوي بلا ضرورة من الثابت بالاقتضاء والتعارض الحقيقي
الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر
بالتعارض الذي اليه صح فيه مدخل فهو التعارض المجازي وجد فيه التساوي
ذاتا ووصفا واذا انقدم العمل بالدلالة على العمل به قدم العمل بالاشارة والعبارة
على العمل به من باب اولى ولقائل ان يقول المقتضي لازم للنص وقد يكون ذلك
عبارة فيترجح الادلة له اذ الاشارة ترجح على العبارة والجواب ان ذلك
يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد قوله فاعتقه لا يجوز البيع
المناسب ان يقول فان اقتضاء هذا القول يستدعي تقدير صحة البيع
شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم الخ ولا يذكر

ولا يذكر قوله والاقتضاء يدل على الجواز ما روي عن ابي اسحاق السبيعي عن امرأته انها دخلت
على عائشة رض فدخل معها ام ولد زيد بن ارقم فقالت يا ام المؤمنين اني بعت غلاما
من زيد بثمانمائة درهم نسيئة واني ابتعته منه بستمائة فقالت لها عائشة بئس ما شريت
وبئس ما اشتريت ان جهاده مع رسول الله عم قد بطل الا ان يتوب رواه الدار
قطني قوله فترجح الدلالة على الاقتضاء فنقول فساد البيع وبطلان العتق قوله
لكن لقائل ان يقول الخ لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين الخ قلت
وانما مثلوا بذلك استيناسا لحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل
الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وباقي ذلك من حيث النفي
والاثبات صورة المعارضة كافية واذا لم يحصل حقيقة المعارضة اذ لم يوردوا
ولذلك مثلا صحيحا ليعدل عن هذا الاستيناس اليه التعارض الحقيقي الذي وجد
فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذي
للترجيح مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتا لا وصفا وهم
انما مثلوا بذلك استيناسا لا لحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل
الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وهو من حيث النفي والاثبات
في الصورتين قوله ولا عدم الجواز معطوف على المعارضة اي ولا نسلم عدم
الجواز قوله لا يدل على الخصوص المراد بالخصوص هنا نفوذ الحكم بالمنصوص عليه
قوله وعند الشافعي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد
فاطلاق الشارح فيه نظر قوله ويقال مفهوم المخالفة هذا قسم من اقسام مفهوم
المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل اللفظ وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء
من هذا القبيل وقالوا دلالة اللفظ ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق
ويسمونه فحوى الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به ويسموه دليل الخطاب وقسموه

اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها
مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة قوله ثبت اي الحكم
في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ورد في المنطوق وفي بعض الشروح حتى لو ظهر
احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين
يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس
في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون
الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا
تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت
قوله توصيفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم يعني لا يكون
له مفهوم لوقوعه سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله
عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة قوله كقوله عم الماء من الماء رواه
مسلم وابو داود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه
احمد والنسائي وابن ماجة والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من حديث
ابي هريرة قوله فهم الانصار من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل
الفحل اي صار ذا كسل كذا في الفائق اذ المراد بالماء الاول في الحديث ماء الاغتسال
وبالماء الثاني ماء المني ويجعل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني قوله
والا يلزم الكفر في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه يلزم من الاول ان غير محمد من الانبياء المتقدمين ليس
برسول الله وهو كفر ومن الثاني ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر لوجود الباري
تع فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع
لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد
ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم
اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور ولقائل ان يقول

ان يقول برسالة محمد وعدمها يمكن ان يجاب بان الاعتقادات لا يكتفى فيها بدلالة
الالتزام ولا يعول عليها بل لا بد من التصريح فالملازمة صحيحة على ان موجب كلامنا
في ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه ويلزم منه دلالته ذلك واما الاستلزام
المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال بهذه العبارة وهو لعله انما يلزم ذلك ان
لو لم يدل الدليل على صحة نبوتهم لكان اوجه قوله كقوله عم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور متفق عليه
وفي رواية لمسلم الحية بدل العقرب قوله وفيه رد لقول عبد الله الثلجي هو ابو
فانه ذكر في التذكرة الوفية باعلام الحنفية الثلجي بالثاء المثلثة والجيم محمد ابن
شجاع البغدادي ابو عبد الله يفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي وصنف المصنفات
المعتمدة وحكيت اقواله وهو الذي فلج فقه ابي حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه
بالحديث وقال في الجواهر المضية الثلجي بفتح الثاء وسكون اللام وآخرها جيم محمد بن
شجاع هكذا نسبه وصحفه بعضهم بالباء والخاء وهو غلط قوله على قوله عم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لم يوجد هذا اللفظ ولكن
اخرجه الطبراني من حديث فضالة بن عبيد الله الانصاري بلفظ العتاق بدل اليمين
وقد نقل عنه ابن ماجة فقال واما ابو بكر المعافري فردها وانها لم تصح واخرجه
اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم
واخرجه الحارث في مسنده من حديث عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب
في ثلث الطلاق والنكاح والعتاق فمن قالهن فقد وجبن ولابن عدي في الكامل عن
ابي هريرة رفعه ثلث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق و
العتاق والنكاح وفي اسناده غالب بن عبد الله وهو متروك ولعبد الرزاق
عن ابي ذر رفعه من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن نكح ومن عتق ولعبد الرزاق
ايضا عن عمر وعلي قالا ثلث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد
في رواية عنهما والنذر والعفو عن القصاص قوله من هذا القبيل اي من قبيل ما قاله
العلامة النسفي من الجواب قوله لان النص لم يتناوله اي ما وراء المخصوص فيه ارجاع
الضمير الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع قد علم من سياق الكلام فهو متعقل

ذهنا كقوله تعالى تذودان على قوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا تخصيص المعنى ان النص لما لم
يتناول ما عدا المنصوص عليه تحمل الحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيا
او اثباتا ولك ان تقول نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبته ضمنا وكم من شيء لا يثبت
قصدا ويثبت ضمنا والجواب انا لا نسلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن
الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات قوله فنقول فائدته ان
يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان
يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او
لكون المستثنى اظهر من غيره والسبق الى الذهن كقوله عم من اعتق شركا له من عبد فان
العبد اسبق الى الذهن من الامة قوله فاقيم مقامه كما هو شأن احتياطات الشرع في
ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت المئنة فان قلت ان هذا قول بموجب العلة حيث
اثبت المدعى بعد ما سلم بدليل الخصم وهو الاستفراغ المفيد للحصر هذا اذا ورد
مفهوم اللقب في نصوص الشارع اما اذا ورد في عبارة المصنفين في العلمية فيفيد
قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت
قرينة بخلافه فلا تغفله قوله والحكم اذا اضيف الى المستثنى بوصف خاص اي الى موصوف
بوصف خاص ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تعليل الاشتراك
قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة
الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك والشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري و
كثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم الى ان النص اذا ورد
مقيدا بهما كان دليلا على عدم الحكم عند عدمهما ووافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط
بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن سريج وابي الحسن البصري وذهب
اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي و
القفال وبعض المتكلمين قوله وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية
الطول الفضل والغنى والفتيات الشابات والشابة ويسمى العبد والامة فتى
وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما قوله اوجب ذلك
اي عدم الشرط او الوصف والحاصل ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة

شروط

شروط سوى الشروط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون
الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح
او ملك يمين لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد والضرورة
انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب
صفة الايمان قوله وحاصله انا ان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف
على الوصف كالشرط والعلية فهذا المعنى اولى واقدم فالطافه اه اولا قلت بين
الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لابتداء الايجاب لا للاثر
على الموجب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الموجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم عند العدم عنده فكان الطلاق
اولى قوله وان كان قبل وجوب الاداء لان الاداء بعد السبب قبل وجوب
الاداء جائز كتعجيل الزكوة وعندنا لا يجوز التكفير قبل الحنث لعدم وجود السبب
لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة
الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لا نسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث
لكونه شرطا في معنى التعليق به بعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرر
لان التقدير ان حنث فعلي كفارة فيمتنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا
للحال قوله لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه لان وجوب ادائه اما نفس
وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب
الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه
لا يثبت واعلم ان المذكور في اصول الفقه الشافعية ان نفس الوجوب
قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي ومن ثمة ذهب
المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع
الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة بوجوب
السبب وليست بواجبة في البدني بل يظهر الاثر في صحة القضاء واما تعلق
الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان
قوله لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على

محصل الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

على المسبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما لزم السبب
لزم الحكم واذا جعل داخلا على الحكم فينعقد السبب في الحال فيتاخر الحكم عنه والحكم مما يحتمل التاخر
عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تعليلا للحصر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن
لصاحب الخيار فسخ البيع بدون تراضيا صاحبه **قوله** بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من
قبيل الاسقاطات الخ ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرر
من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق وفرقه بين المالي والبدني باطل الخ اى فرق
الشافعي بين المالي والبدني في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض
بصوم المسافر رمضان حالة سفره فانه صحيح مسقط للفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا
بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر **قوله** بخلاف حقوق العباد
الخ حاصله ان حقوق العباد تتعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق الله تع بالعكس
فلا يتم قياس احدهما على الاخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا في الواجب المالي
لم يتادى الزكوة بالنائب واللازم باطل قلت المقصود حصول المشقة بقطع
طائفة من المال وذلك يحصل بالنائب على ان الانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول
المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام بالخدمة وهو
لا يحصل بالنائب **قوله** وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا اى للحكم الا عند
وجود الشرط في حق حل العباد المعلق من طلاق وعتاق وكونها بالشرط لا ينعقد
ذلك المعلق الذى هو كانت طالق سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود
الشرط لان الايجاب كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح
الا بشرطه وهو الاهلية والمحلية بان يكون اللافظ به بالغا عاقلا والمراة
في النكاح او العدة ولا يقع الا بحكمه وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت
الا في محله وهو ممن يصح العقد عليها من النساء وههنا اى في الطلاق المعلق
بالشرط الذى هو ان دخلت الدار قد حال بين الايجاب والمحل فمنعه
عن الوصول اليه غير مضاف اليه اى الى المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط مع الشرط

شيا

شيا واحدا الحنث بكون انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت
من انت طالق فى تم بتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء
بمنزلة المبتدا والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كما يقول اهل
العربية ومال اليه من **قوله** ولقائل ان يقول انه يشكل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بما روى الخ الجواب ان مدار الحديث على الزهرى والزهرى محل الخلاف فدل
على نسخه او عدم صحته ولئن صح فهذا محمول على التنجيز والان وكل منقول عن التعليق فان الزهرى
حمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء على الرجال فيقولون ان تزوجنا علينا حرام
فقال عليه السلام ليرد هذا الكلام لا طلاق قبل النكاح **قوله** في وان عمل الشرط عندنا في منع السبب
الخ اعلم ان ائمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لا الحكم قصدا اظهر بان تراخى
الحكم عن السبب وجه شنيع فان الحكم قد تراخى عن السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير
المعلق بالموت **قوله** في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مظهر للحكم
كقول الرجل طلق امرائي السبطة او الحمقاء عند الشافعي **قوله** وثمرة الخلاف
تظهر في هذا الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذا الثمرة قسما برأسه من مواضع
الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على الموضع الثانى لا قسما برأسه والكل قريب
قوله المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق
فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة **قوله** قلت الخ تقرير الجواب انه لما صح التعليق
في حالة الصحة شرعا ترتب عليه موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما تحقيقا
للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تنجيز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل
ان المتكلم من الذى يوجد عند التعليق فيراعى اهلية المتكلم في ذلك الوقت والوصول
الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وبالجملة الجنون و
اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة بالجب والعنة واباء ابويه عن
الاسلام عند عرضه عليهما اذا اسلمت زوجته وكايقاع العتق عليه عند ذوى رحم
محرم منه يدخل في ملكه **قوله** والمطلق هو ما لم يكن موصوفا بصفة وان شئت قلت
هو الدال على الماهية من حيث هى هى وهو معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة
من الحقيقة محتملة لحصص

المعترض في نخ

شئ نخ

بين الحقيقة بحمله تخصيص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو
فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما شخصها وان شئت
فقل هو الذي اخرجه الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين
العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة
المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة
وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية مع وحدة غير متعينة هو النكرة
وعلى الماهية فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين
لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق **قوله** يحمل على المقيد بمعنى
انه يقيد المطلق بقيد المقيد **قوله** ثم هو خمسة اقسام جعلها بعض الشراح اربعة واسقط اتحاد
الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب
التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما في السبب والشرط او في
حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا كما لو قيل لا يعتق مدبرا كافرا او في حكمين في
حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين انتهى ولقائل ان
يقول لا وجه لاعتبار النفي قسما براسه اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن
فيه وان اعتبره بطريق الفرض فلا حاجة لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جريانه
في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار جعل السبب والشرط قسمين قال بعض
المحققين ولا يخفى ان هذا يعني اتحاد الحكم والحادثة نفيا من قبيل العام مع الخاص لا من
المطلق مع المقيد **قوله** وقسم منها لا يجب الحمل فيه بالاتفاق لك ان تقول نفي
الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان
يقول لا يجوز والجواب انه اذا عدم صفة الوجوب لا تبقى صفة الجواز كما تقدم
قوله ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم الحمل **قوله**
والشافعي فيه على وجوبه لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال
اهل التحقيق بقياس مستجمع للشرائط وهو ليس على اطلاقه لانه اذا تعدد الحكم والحادثة
لا حمل بالاتفاق مع ان عبارة المص تشمله لان قوله وان كانا في حادثتين صادق
بتعدد الحكم واتحاده **قوله** لما مر من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف

خاص

خاص كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال
لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص
فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس وبهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق ناطق و
في حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس ابطال للقيد المنطوق به فلا يجوز **قوله**
ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص بالاسم العلم ليس بعيد لك ان تقول هذا مخالف
لما تقدم من ان التنصيص على الشيء بالاسم العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح
البعض بالشافعي وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود
عند الوجود فح لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة الى ما علم من اصله ويمكن الجواب بان كون
التنصيص بالاسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابي حامد وابي بكر الدقاق
كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت القائل بالحمل في الحادثتين بالقياس انما هو بعض
اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض **قوله** ويكون
وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم هذا مستدرك وكان ينبغي ان
يكتب بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص الخ
قوله واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره يعني اذا لم يوجب
النص العدم عند العدم بل العدم الاصلي لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي
ليس بحكم شرعي لتحققه قبل الشرع **قوله** لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة
والتضييق في اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة
القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا **قوله** لجواز ان يكون
التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار
فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك **قوله** الا ان
يكونا في حكم واحد الخ اعلم ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد انما هو على اختيار
صاحب الميزان اما على اختيار الفحول فليس هذا بتقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو
زيادة على النص بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود والفرق بين المعنيين ان
التقييد لا يقتضي نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثاني والزيادة
تقتضي نسخ الاول معنى فلا يبقى الاول كما كان وبهذا يندفع ما قيل تقييد المطلق الخ

في عتق رقبة مطلقا

عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالمتواتر فتدبر قوله لان الحكم وهو الصوم الواحد
لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه قوله وقراءة ابن مسعود مشهورة لتلقي
الائمة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر
متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا تزاد بمثلها على النص وان فتى بها اما لم يشترط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة فالمثال المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي
صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين قوله المتضادان الامران الوجودان المتعاقبان
على موضع واحد وههنا ليس كذلك فانهما اعتباران احدهما وجودي وهو التتابع والآخر
عدمي وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد المشهوري
قوله من قبيل ذكر الخاص واراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان
على المتضادين والمتضايفين والعدم والملكة والسلب والايجاب قوله وفي
صدقة الفطر ورد النصان الى هذا جواب سؤال ورد على المسئلة وتقريره
هلا عملتم بالنوعين واجريتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما عملتم بالحديثين في
صدقة الفطر واجبتموها على المسلم والكافر وحاصل الجواب ان النصين وردا
في حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب العمل في الزمان في الفصل فان
احدهما يجعل الراس المطلق سببا والآخر يجعل راس المسلم سببا دون الحكم و
العمل بالسببين في اثبات حكم واحد ممكن على سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين
المتقابلين فليس بممكن فافترقا فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في
السبب والشرط وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقوله عم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا حيث قالوا لا يجري التحالف
بينهما حال هلاك السلعة قلت منع التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة
النص فان قوله ترادا يدل على قيامهما اذ التراد لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن
مطلقا بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر قوله قوله عم ادوا عن كل حر وعبد رواه
ابو داود وعبد الرزاق والطبراني والحاكم عن عبد الله ابن ثعلبة ابن صعير عن السماء
وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ فرض
رسول الله عم زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر

وعبد

ان العمل بالنصين في

وعبد ذكرا او انثى من المسلمين قوله وللقائل ان يقول فعلى هذا الجواب انا لا نسلم ان العمل
بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة
المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة
المأمور به فالتتابع واجب بالنص المقيد لا منحى والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين
معا بطريق الوجوب كصدقة الفطر قوله هذا جواب عن الشافعي اي عن ما قاله بعض اصحابه من
حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع الجدلي كما هو داب المناظرة قوله قد يكون علة
مثل في الابل السائمة زكوة وقد يكون اتفاقية نحو حبشي اسود ونحو قوله تعالى النبيون الذين
اسلموا وقوله ولا طائر يطير بجناحيه قوله ولئن سلمنا انه بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي

قاعدتنا

هذا ابتناء على قاعدتنا لا على قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرطية عنده يوجب عدم الحكم عند عدمه
كما يوجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضر الخصم بل يثبت انه مدعاه قوله لان محل

انتهاء

النزاع الى الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء
من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء
كان علة للجزاء نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا نحو ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط الشرعي
والظاهر انه لا يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن
ان يقع الطلاق عند انتفاء الملزوم الدخول لانه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم
ينتفي بانتفائه وان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه
وتحصيل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع وللقائل ان يقول بسبب آخر غير
المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه قوله ولان اعلى
درجات الوصف ان يكون علة ولا تأثير للعلة في عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلل
شتى لان العلة لابتداء الايجاب لا غير من غير تعرض للنفي عند عدمها فلا يلزم من عدم
العلة المعينة عدم نوع الحكم للشرط الذي هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلي
لا حكمي شرعي بناء على عدم الشرط هذا وللقائل ان يقول القائلون بالمفهوم انما يقولون بذلك
اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وفي تحصيل الظن وهو كاف اذلا

اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام
تعلق به الحكم لا في مطلق الوصف ولا يلزم من عدم العدم **قوله** ولان العدم ليس بحكم شرعي
اي عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا فما امكن تعديته بالقياس الخ ولقائل
ان يقول النفي اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس ضرورة
والتقييد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره عند الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته
بالقياس الى الغير على ان للخصم ان يقول المدعى هو وجوب التقييد لا عدم اجزاء غير المقيد فتامله
قوله فيقتصر الحكم لعدم القيد على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه
غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة
الكافرة لانها لم تشرع كفارة لا لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لانه ساكت عنه ومع
فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة الظهار هذا ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له
قوله ولئن كان اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتمسك
به في المقيد على غيره الذي لم ينص عليه فيه وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما في المعنى
الذي تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما في السبب **قوله** الكفارة
تجب في القتل واليمين الغموس يعني عندكم ما شاء بينه واما ذكر الغموس مع العمد و
والمنعقدة مع الخطا لكن الغموس فيه تعمد الكذب وشان المسلم ان لا يحنث في المنعقد
الا خطا او نسيان فناسب المقابلة **قوله** ولقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم
الى الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا القتل الخطا والتحقيق
ان يقال التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن فتصح ما ذكرناه
ان القتل اعظم وان كان بطل **قوله** لان الكفارات جنس واحد على انه لا تفاوت
بين كفارتي القتلين عندكم ونحن نوى الموجب دليل نفي الموجب وقد
سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطا كذلك بعقده **قوله** نحو والذين
لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا
مع الشرك وهو امارة التعظيم وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
للنصوص الواردة بالتغليظ في القتل دون غيره **قوله** على ان قوله خمس من الكبائر
وعد منها القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر والكبيرة المطلقة

المعدى نخ

بان فعيه نخ

التغليظ نخ

من الكبائر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه
مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه روى
الخطيب كفاية من حديث ابن عمر الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف
المحصنة واكل الربوا واكل مال اليتيم والالحاد في المسجد والذي يستسخر وبكاء الوالدين من العقوق
واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه بلفظ موقوفا عليه واخرجه البخاري ومسلم من حديث ابي
هريرة واجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق و
اكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات ولقائل ان يقول يرد قوله
تع والفتنة اكبر من القتل فتامل **قوله** هذا جواب عما يرد نقضا علينا وحاصله ما بالكم حملتم
المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به ولو في حادثة واحدة اذا دخلا في السبب والشرط فاجاب
بان كلا من القيدين لم يوجب نفي الحكم عما عداه مقيدة ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ
الاطلاق **قوله** وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وهذا
الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ المحدثين فقد رويه الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات فيما
يحتجون به فلا يضر انهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث علي وليس في العوامل شيء اخرجه
ابو داود واخرجه عبد الرزاق مختصرا موقوفا والدارقطني والطبراني من حديث ابن عباس
مرفوعا ليس في العوامل صدقة وهو وان ضعفه سوى ابن مصعب فقد اعتضد وتوجه
العمل به جمهور ومن حديث جابر مرفوعا ليس في المثيرة صدقة اخرجه الدارقطني واسناده
حسن واخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفا وهو اصح **قوله** قلت ان اردت الخ
كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على الحوامل
فالكتفي عنها نفي عنها **قوله** او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على
الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا في السنة المعروفة والامر بالتثبت في نبأ
الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص
المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظ فلا حاجة الى العدول عنه
مما لا يساعد عليه الاطلاق اما ما ليس بمتعارف اذ هو تسمية لا يجوز مثلها في مقام البيان
قوله لا فرق انه بالصلوة في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضي عدم وجوب
الزكوة على من لا تجب عليه الصلوة والصبي لا تجب عليه الصلوة فلا تجب عليه الزكوة

منه نخ

هكذا نخ

ثمث نخ

الزكوة نخ

عطفا مطلق الشركة المقتضية للمساواة في الحكم وذلك ان نقول الزكوة لا تجب على الصبي عندنا ايضا
لعدم وجوب الصلوة لقول ابي بكر بحضرة الصحابة والله لا اقاتلن من فرق بين الصلوة
والزكوة وهذا لانه اذا وجبت الزكوة دون الصلوة يلزم التفرقة لا محالة فقد عملنا بالقران
في الحكم هنا ومع ثم بعض المتأخرين من الاشباه نحن لا نقول بالقران الا في هذه الاية والجواب
ان عدم الوجوب على الصبي ثبت بنقصه عن رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث
فنراعي عدم نفي الوجوب وبادلة اخرى عقلية فتفطن لذلك اه قوله قلنا عطف الجملة على الجملة
لا يوجب الشركة في الثبوت فقال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها
باعتبار ذاته او باعتبار معنى اخر فلا لزم الاول العموم الاشتراك في المعطوف بلا ولكن وبل
مع وجود العطف ولا لزم الثاني ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى
الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان قوله لان الشركة انما وجبت في الناقصة لافتقارها
الى ما تتم به الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد بحكمه اذ في اثبات الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة جبر النقصان كما في
الجملة الناقصة بخلاف التامة قوله اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق لما ذكر الخبر بخلاف
ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط
ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه
ذلك الا باعادة الخبر يعني في قوله وعبدي حر فاذا وجد الشرط تطلق الاولى ثلاثا والثانية
واحدة لا يقال لم لا تشركها في الثلاث كي تشاركها في التعليق لانا نقول لما شاركها
ذكر جزء الثانية دل على انه لم يقصد مشاركتها للاولى في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك
لقال وعمرة فقط على ان الشركة في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا يتجزى وتكميله يثبت
في ظاهر منافيا لغرضه في الاولى وهو وقوع الثلاث قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء اه
من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه مطلقا وعندنا مطلقا
فلا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه فلذا قسم المص
على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الاخير قوله كقول من دعا الى الغداء فقال
ان تغديت فعبدي حر الاولى عدم ذكر فقال قوله وكقوله للآخر انك لتغتسل الليلة
في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر قوله او لم يستقل بنفسه

في

في ذلك

عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة

في افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضميمة غيره مثل نعم وبلى كقوله يقول الانسان اكان لي عليك
كذا فيقول نعم او يقول اليس لي عليك كذا فيقول بلى ثم يوجب نعم تصديق ما قبله من
كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا اي اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد
او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما قبل الهمزة ويوجب بلى ايجاب
ما بعد النفي استفهاما او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه
قد قام فاذا قال الرجل لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال
نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك
على الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله الست بربكم نعم مكان بلى كان كفرا اذ
معناه لست ربنا وهو كفر ولو قال رجل لآخر الست طلقت امرأتك فقال بلى تطلق
ولو قال نعم لا يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما
ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن
بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضي
بالمال في المسئلتين في الوجهين تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير المنفي وهكذا ايضا
في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله يخص العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور الثلاث
لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان حكما له والمتقدمة سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف
لان الحكم لما لم يثبت بدون علة لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا
الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء السبب
واجيب بان المراد من ذلك سبب النزول مثل بقاء حكم الحالة في صلوة النهار والرمل
في الحج ورد بمنع الخصوصيين لبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه بعد زوال الهبة وغير ذلك
واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر على البنى بحرم انما فعل المخالفة
والرمل بعد زوال السبب تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن
كذلك فهو غير معقول المعنى فلا يقاس عليه قوله واما الثاني فلان كلامه اي المجيب مبني على
كلام الداعي فصار ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله
فاذا نواه صدق ديانة وقضاء قوله لان الجواب عام لا يطابق السؤال والمطابقة
من شرطه السؤال قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فممنوعة لمجي الزيادة في الفصيح

الجواب نخ

بين نعم وبلى

الكلام كقوله تع هي عصاي اتوكؤا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في جواب
قوله تع وما تلك بيمينك يا موسى مع حصول الكفاية بهي عصاي **قوله** وفي قوله عز
هو الطهور ماؤه والحل ميتته في جواب السؤال عن التوضي بماء البحر وان اردتم بها الكشف
عن السؤال وبيان حكمه فلا نم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة **قوله** لان النحو رحم ليس
بعام وكذا اسجد لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل
واقع في الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا
او معنى لا لفظا وهما ليسا من القبيلين **قوله** بسبب لاحتمال انه قتل لردة او قتل او
فساد او سباية او زنا بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او للقضا
المتروكة او للسهو **قوله** لانواع الكلام اي من الايجاب والسلب والاستفهام
ونحوها وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في
سياق النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم **قوله** والاشبه في الجواب ان يقال الخ و
هذا الكلام ظاهر ليس من عند الشارح وانما اخذ من بعض الشراح والعبارة الصحيحة
ان يقال والعام او المطلق اذا خرج مخرج الجواب او يتقيد نفسه وان زاد العام
على قدر الجواب يختص بالسبب **قوله** كقوله تع خذ من اموالهم صدقة فانه يجب
عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل واحد حتى لو اخذ المجموع الواجب
من نوع منها لا يجزي وذهب الكرخي من اصحابنا الى منعه وقال بانه لا يقتضي اخذ
الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو
المختار عندنا لان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف في بحث العام فيكون المعنى
خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع
فتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة في سياق الاثبات فلا تعم
فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة فر
من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة من جملتها اذ الواحد جزء منها فيصدق
باخذها انه من جملتها فيكون ممتثلا به **قوله** وعندنا يقتضي الى مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تع يجعلون اصابعهم في آذانهم اذ المعنى ان كل شخص
يضع اصبعا واحدا من اصابع يديه في اذنيه لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او في غيرها

بجنسه

من

من آذان القوم وعوض هذا الاصل بقوله تع فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين جمع قوبل
بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لا يقال لا نم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد
المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عددهم
الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك **قوله** لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده هذا قول
اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث مطلقا سواء كان ضد واحد كالايمان او
اضداد كالقيام فقوله فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد او لوقوع النكرة
في موضع النفي وهو النهي اذ النهي معناه النفي **قوله** وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده هذا ان لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فات بفعله يكون
حراما كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند ضيق الوقت **قوله** يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة هذا ان لم يفت عدم الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان
مستلزما لترك المامور به فلا يلزم ان يترك المامور به يكون ضدا له لان الامر متضمن
للنهي عنه بلا نزاع والنزاع بان موجب ومقتضي ان الاقتضاء يستعمل في غير الملفوظ و
الايجاب في الملفوظ فهو اقوى **قوله** سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث
ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت بالموجب موجب الامر والنهي ههنا بقدر
ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام **قوله** وفي نفس الثبوت ضرورة فيثبتا دني
درجات النهي هذا توجيه ما اختاره المص وتحريره ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
انتفاء ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع
باثبات الكراهة فلا يثبت به الحرمة **قوله** ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر الانسب
في العبارة ان يقول لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما يثبت
التحريم ضرورة على ما بينا **قوله** فاذا لم يفوته كان مكروها لا حراما وذلك لان الثابت
بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى فهو الكراهة
لم يجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة وقد يحتمل الكراهة في قوله يقتضي كراهة ضده على الكراهة
بالمعنى الاعم من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى انه يقتضي كراهية كراهة هي التحريم ان فات
المامور به بفعل الضد وان لم يفت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من
التحريم اذ كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور في تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار **قوله**

قوله فيستدفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وفيه شيء فان المكروه قد يعاقب
عليه اذا كانت الكراهة التحريم قوله لان ترك الصلوة مفوت للمامور به هذا التعليل للدفع
لا معقول قول صاحب الميزان قوله والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل له هذا على تقدير التسليم
يعني سلمنا ان ترك الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف تثبت العقوبة
بمباشرة فعل مكروه قوله واذا لم يفوته يكون مكروها هذا قسيم قوله فاذا فات وكان ينبغي
ايلاؤه له ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم سياق هذا الكلام يشير الى ان
ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ
يعني فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق
مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالاتفاق مثل الصلوة فلا يحرم الضد الا عند تضييق
الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما
الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد
عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد
لفوات المامور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور
ام على التراخي ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن
ان يقال انا نقول هذا الاشكال باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر
من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا بركن من الاركان
او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق وتارة
في الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين
عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلي ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام
في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففي الفرض اولى فمع كل شيء يكون
مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما [illegible]
وما لا يكون مفوتا له كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق
واخرى في الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة
الفور والتراخي قوله والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو اي الامر لا يجب

لذلك

لذلك اي لاضافة التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيده فالاولى ما قاله
فخر الاسلام قوله ما كان على التراخي لم يجعل كذلك اي لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره
على ما اختاره الشيخ فان قيل فعلى هذا ما ذكره الشيخ من المذهب ينبغي ان يكون ضد الامر
المطلق مكروها وليس كذلك فان تاخير الزكوة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم انه ليس بمكروه
فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب ولا شك ان ترك
تاخير الزكوة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق
ونحن لم نجعل الامر مثبتا للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم وانما جعلناها
ضروريا ثابتا مقتضى فجاز ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعة ولا لازمة قوله بنصه عم
لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل متفق عليه من حديث ابن عمر قوله لانه
لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط لقائل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة
في الادلة فكيف يثبت لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس من المفاهيم
الممتنعة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة وهذا ليس واحدا منها
تامل قوله لانه فيثبت سنة لبسهما اي يثبت هذا الامر المقتضي سنة لبسهما لانه ادنى ما يقع
به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه عملا بمقتضى الضرورة ولقائل ان يقول لا نسلم ان لبس
الازار سنة لانه يستر عورته به وستر العورة فرض فينبغي ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب
بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا مع الانضمام الى شيء اخر سنة فيكون لبس الازار
واجبا وسنة باعتبارين وان فورته كان واجبا وضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس
شيئا اولا وعدم الترك مفوت للمنهي عنه اعني لبس المخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضا
قلت هذا مبني على ان الضد يكون وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن
هنا لبس الازار والرداء ليس المخيط وعدم لبسهما ليس بمفوت للمقصود اعني
ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار قوله قلت الحاصل
انه لم يرد بالسنة هنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله عم او قاله لان
ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل
بلا ترك قوله ولهذا اي ولهذا ان الاصل باعتبار الشغلين وهو ان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا للمامور به ويقتضي تحريمه اذا كان مفوتا له قوله لان السجود

على مكان نجس غير مقصود للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان الاصل نما نهى عن السجود على مكان نجس
اقتضاء من حيث ان الامر بتطهير الثياب والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما يثبت ضرورة
الامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت المامور به وهو
فعل السجود على مكان طاهر لامكان ان يعيده على ما كان طاهر اما اذا اعاد ها على مكان طاهر جاز و
سقط عنه الفرض ويكون مكروها لمغيرا **قوله** وقالا ان وجد على النجس بمنزلة الحامل لها
لان جبهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بما اتصفت به منها وما كان متصفا بشيء كان
حاملا له يعني التطهير عن محل النجاسة فرض دائم في جميع الصلوة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة
في وقت ما مفوتا للفرض والحاصل ان ابا يوسف جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا
للمامور به كما في القعود في الصلوة بالنسبة الى القيام وهما عكسا فيها كما في الصوم لانه
كما يتحقق فوت الصوم بوجود الفطر في جزء وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن محل النجاسة
بالسجود على مكان نجس في جزء من صلوته ولا يلزم من النجاسة اذا كانت في موضع اليدين
او الركبتين لا تمتنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع
الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين
والركبتين فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع
وذلك لا يمنع الجواز فتامل **قوله** المشروعات لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان شريعة
المشروعات لتترتبها عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع
طريقا مسلوكا لسلوكه **قوله** عزيمة بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لا بدل
مفصل من مجمل وقال بعض شارحي المختصرين من اعراب مثل ذلك بدل البعض من الكل
فهو غلط **قوله** وبالرفع خبر مبتدا محذوف او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب اما على
المفعولية بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه معمول الخبر وبالجملة
العزيمة هي فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهي في التوكيد ولذا كان لفظها
في اللغة للارادة لتحقق القصد المؤكد فيها من المراد وسميت جماعة من الرسل باولي العزم
لوكادة قصدهم في اظهار الحق قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل خصوا بذلك
لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولوا العزم اذ لم يبعث الله تعالى الا من
كان ذا عزم كامل ورأي وافر فمن على الاول للتبعيض وعلى الثاني للبيان **قوله** هذا بيان

حاشية: البيان

حاشية: حكم

حاشية: الارادة

[illegible]

بيان للاصالة بما انه قيد في التعريف لكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قيدا ويحترز به عن
الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف وهو فاسد والجواب ان المراد انه
ليس مفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير للاصالة لان معنى الاصالة
عدم التعليق بالعوارض ولا يجوز اخراج الرخصة بالمباين لكن الاولى اخراجها بالمباين
لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر **قوله** فخرج الندب والكراهة عن
العزيمة لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولهما في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها
بفعل الامر الحرام للعذر وقيل على هذا التفسير يكون المشروعات ثلاثة انواع عزيمة ورخصة و
عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المص فالانحصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والندب
داخلان في العزيمة **قوله** والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه او لا قال الشارح والثاني لا يخلو
من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا او لا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول
الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له بدل **قوله** الحرام داخل في الفرض
لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة
تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل
قطعي والمكروه تحريما داخل في الواجب لان تركه ثبت بظني لتوعدهما داخل تحت
السنة لان تركه سنة وفيه تامل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة
كما عرف في موضعه قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان بدليل مقطوع به فهو فرض
كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر وان كان بدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب
واللعب بالشطرنج وان كان بدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا باس
فيه والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل والترك وكذا الواجب والسنة
قيل والاولى ان يقال فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب
العدم او لا يترجح شيء منهما والاول ان كان جاحده فهو فرض او لا فان عوقب بتركه فواجب
او لا فان واظب عليه النبي عم ظاهر **قوله** فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها
النصب على المفعولية بفعل محذوف **قوله** وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لا ينبغي
ان يقيد الزيادة باللزوم فيقال هي ما لا يحتمل الزيادة على الوجه اللازم لانه قد يراد عليها
لا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة ولقائل ان يقول

يشكل هذا على قول ابي يوسف فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم
وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة المنفية ان يثبت بالكتاب
فلا تزاد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف يقول المراد بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار
والنبي بين ان الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل لانه يلزم ان يكون
الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الى المطلق لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال
ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي لان يقال
تلقي العلماء اياه بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمد لم يعملا به على وجه اللزوم
كابي يوسف على ان كثيرا من اخبار الاحاد تلقاها العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين ينبغي ان
يحمل قول ابي يوسف على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض
العملي يعامل معاملة الفرض العملي بحيث يلزم التلف بتركه بخلاف الواجب المصطلح **قوله** وهذا
التعريف ليس بمانع من دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول اغيار المعرف
والجواب انا لا نسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت اي لزومه وانما تركه لدلالة
اللفظ عليه لان الفرض لا يكون الا لازما وح لا ينتقض التعريف بما ذكر من المباح والمندوب
لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا ولقائل ان يقول
ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج
من الصلوة بفعل المصلي وكالتعديل في الاركان ومسح ربع الرأس وكالترتيب بين
الفوائت كالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا لـ
مطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت
الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي والواجب
المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع الى ظن المجتهد
بترجيح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما ثبت الفرض الاجتهادي باخبار الاحاد
الواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان المعتبر المبين لا البيان ومن ثمه قال بعض المحققين
الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة
بفواته كالوتر وواجب ما ليس كذلك كالفاتحة **قوله** تاركه تركا كليا يعني دائما وفيه
اشارة الى انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق العقاب دقيقة تأمل **قوله** كالايمان

وهو

وهو الاذعان والقبول لمدلول الشهادتين مع التلفظ بهما وان قال جمهور
المحققين ان التلفظ بهما شرط له لا شطر **قوله** وحكمه اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار
النوع الذي هو الفرضية فتفسير الشارح باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض
بمعنى واحد كالشريعة والشرع **قوله** يجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل مقطوع به
وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعي
قوله اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا
يعرفون نبوة محمد عم ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص
من العلم و في بعض الشروح عالما بالعقل ومصدقا بالقلب فان العلم الاستدلالي
انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد **قوله** وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن
اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل **قوله** حتى يكفر جاحده بسكون الكاف لك ان تقول
اسكان الكاف لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول اسكان الكاف
لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبطه ليبينه على انه
من باب الافعال لا من باب التفعيل فانه بفتح الكاف يتحرز به من يكفر فيكون المقصود
انما هو ضبط الكاف لاختلافها في البابين اما الياء فهي مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من
قوله ينسب الى الكفر فتأمل والحاصل انه من الكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلتك
واما لا يكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة هذا وانما ينسب
الى الكفر لان الايمان هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه
كفر **قوله** ويفسق بضم الياء وتشديد السين المهملة اي ينسب الى الفسق تاركه
اي تارك العمل به من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب
المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف
بالشرائع كفر **قوله** وواجب بالرفع او النصب عطفا على فريضة على الوجهين **قوله** وهو
ما ثبت بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي وايضا
لثبوت الشبهة في دليله فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني
يقرب من القطعي فيخرج السنة ح لكن الفرض الاجتهادي يبقى داخلا ثم الواجب في
اللغة هو الساقط موجود من الموجبة ومن السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني

الوجبة لخ

ملحق بالعدم وان كان في اثبات العمل ثابتا موجودا وسقوطه على المكلف بدون ان يحمله
باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي فكانه تحملناه
عن اختيار او المضطرب ماخوذ من الوجبة وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب
ومتردد بين الفرض والنفل من حيث يأثم بتركه علما انه شبه بالفرض ومن ثمة لا يكفر جاحده لانه
شبه بالنفل وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان
وصدقة الفطر والاضحية والطهارة في الطواف **قوله** وحكمه اللزوم عملا فيجب اقامته كما يجب
اقامة الفرض وفيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه
ملزوم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض **قوله** لا علما على اليقين
اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل
اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله** ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد
اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى
العمل بها واجبا او تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله
لان رد خبر الواحد بدعة وفي القسم الثاني لا يضلل ولا يفسق لان التأويل من سيرة السلف
والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق ولا يضلل هذا هو المذكور
في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكره هنا يشير الى ان تركه لا يوجب
التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق
في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا يفسق
بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب
العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا وبدون الاستخفاف
يكون ضالا او بدون الاستخفاف والتأويل يكون فاسقا كذا في التحقيق قال بعض المحققين الصحيح
ما ذكره المص وصاحب التقويم والآلم يبق فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور و
اظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج
عن اوامر الله بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا
ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامر الله بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او
لا يفسقه فتأمل **قوله** واما منا ولا بكسر الهمزة وقد يتكلف الفتح على ان الاصل

وان

مع جعل ان معنى الفرض والواجب مترادفين

وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابقي الخبر على نصبه **قوله** او مخالف
للكتاب او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح
او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به محمول على غير الواجب بقرينة كذا **قوله** قلت
هذا حكم على الغالب الخ اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون التفسيق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد
عند المص فاما رد العام المخصوص والمؤول فلا يوجبه لاختلاف العلماء في حجيته ورد الخبر
المشهور يوجب التضليل كما بينه في موضعه فلهذا لم يذكره هنا **قوله** جعل اي في الفرض
والواجب مترادفين الخ لا نزاع لنا فيه في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة
ولا تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في
الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون
الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي
الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي
او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به التوالي
ومن هنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعنى فان الافتراض الذي ثبوته ظني على وجه
يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم
من الواجب في عرفنا وح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر
الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن
قال بعض الشراح لا يخفى على منصف ان المناسبة معنا لا معهم على ما عرف من التفرقة
بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطر الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين
بين الفرض والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض بما ثبت بظني والواجب فيما يثبت بقطعي
اطلاق شائع مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك
وسمي فرضا عمليا وكقولهم الزكوة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبة الاستعمال حاصر
فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض علما وعملا و
على ما فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون الفرض في حق العمل وفوق السنة
كتعيين الفاتحة **قوله** وسنة بالرفع او بالنصب بالعطف اما على فريضة او واجب على ما مر

قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت
او غير مرضية بدليل قوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة
ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم
للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وللقائل ان يقول هذا
التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير
الزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام قوله وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها
لانا امرنا باحيائها بقوله تع وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عم
من لم يحب سنتي لم ينله شفاعتي والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع
لانه عم متبع فيما سلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
لانه عم تركها احيانا والذي يظهر ان ما ذكره شمس الائمة انسب وما ذكره فخر الاسلام وغيره
مناسب ايضا لان السنة من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك عن طلب ما
على انه تعلق باب المنافقة فيه قوله السنتان منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل
الباب فكان الانسب ان يوردها في باب اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع
والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابلة للفرض والواجب والنفل والجامع
مجرد اللفظ وليس كذلك قوله عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا وكذا السنة
وهذا السنة وهذا هو السنة قوله يقع على سنة رسول الله عم وغيره من الصحابة ولا
ينصرف الى سنة النبي عم بدون قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجماعة من المتأخرين
واختاره المص لانا مامورون باتباعهم بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي عم لا غير وانما تطلق
على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين والاصل انه لا نزاع في ان تطلق
السنة يطلق على غير طريقة غير النبي عم كما يطلق على طريقته وانما النزاع في اطلاق
الراوي لفظ السنة على ما يحمل عليه وما ذكروه لاطلاق المحل من الادلة لا يستقيم لهم
لتقييدها والاطلاق المطلوب وانما العمدة في ذلك العرف الشرعي وهو قاض بان
ينصرف الى السنة عم كما في العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله ورسوله
دون غيرهم وهذا هو الظاهر وما قاله صاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا
بناء

وبهذا بناء على ان الشافعي لا يرى تقليد الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز
فينصرف الى الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس فيكون
طريقتهم متبعة كطريقة النبي عم فلم يدل الاطلاق على انها طريقة الرسول بل التعيين بالقرائن
هذا وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وما روي
عن محمد عيدان اجتمعا في يوم احدهما فرض والآخر سنة اراد واجبا بالسنة قال ذلك
حين وقع العيد يوم الجمعة قوله سنة الهدى وهي ما كانت اقامتها تكميل الهدى اي
الدين وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكراهة والاساءة دون الكراهة
قال الحلواني الكراهة افحش من الاساءة هذا ان لم يصر على ذلك الترك فان اصر كان ضالا
وفي بعض كتب الاصول وتركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان
يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب قوله او سيجزاء الاساءة اساءة كقوله تع
وجزاء سيئة سيئة مثلها اي سمي جزاء السيئة في الاية سيئة للمشاكلة وما نحن فيه
ليس كذلك وانما اطلق المص على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر السبب
واراده المسبب لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يقال التنظير بالاية من حيث انه اطلق
على جزاء السيئة سيئة قوله حتى قال محمد الخ وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح انما هي
عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدب على تركها ليظهر الفرق بين الواجب
وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتل
على ذلك قوله وزوائد قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفا على سنة الهدى
بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد قوله كتطويل
الركوع والسجود ذلك ان تعول الفرض في الركوع والسجود مجرد الانحناء ووضع الجبهة
وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلاث تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب
بان المراد بتطويلها ما زاد على العدد المسنون لا المفروض قوله وتاركها لا يستوجب
اساءة لانه عم فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد
العبادة ولكن الاولى الاتباع قوله والنفل بالرفع عطفا على فريضة او على سنة
ويجوز فيه النصب ان ينصب ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل في اللغة الزيادة
على المقصود ومنه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء

نلون

فكلمة الله تعالى وفي الاصطلاح ما كان زائدا على العبادات المشروعية على الانواع السابقة من
الواجب والسنة قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه يعني والتعريف بالحكم يلزم منه الدور
وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا فتوقف الحكم
على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حدا فيكون دورا مصرحا وهو محال و
الجواب انه لا دور لان المتوقف عليه الحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور بالكنه
ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قوله وعرفه بعضهم بانه العبادة المشروعة لنا لا علينا
فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني السنة لان علينا احياءها وفيه نظر لانه
ما من عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من السنن
علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وما يحصل على ترك بعضها من الملامة والاثم فبامر عرضي
لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا قوله صوم المسافر يصدق
عليه حكم النفل لانه لا يذم تاركه قوله والزائد على الركعتين للمسافر نفل لاجل انه يثاب
على فعله فيه فان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفل
مشروع غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالنفل
بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتاخير السلام كذا في شرح المغني
قوله الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلوة وكذا على الاية على قول الامام
تقع فرضا مع ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلاث
والاية قوله كالانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
على تركها ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع
سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيتين على موصوف
واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها لا يحنث وهو ممنوع وايضا يلزم
الزيادة على الفروض الخمسة وهو محال وايضا اذا اتمها هل يثاب ثواب الفرض او النفل
فان كان الاول فممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل في الثواب وان كان الثاني
وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان ما لزم بالشروع ملحق بالنفل
حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر ويمكن ان يجاب عنه بانه وصف للفريضة باعتبار
انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتامله وقوله فالان فهي لما شرع النفل

على

والتعريف بالحكم يلزم الدور صح

على هذا الوجه وعدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع
ايضا لان ما بالذات لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم
النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل لا ينقلب فرضا
واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه
تحقيقا لمعنى التخيير ولا يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد
وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لانا لا نسلم التخيير فيه بعد
الشروع فانه عين النزاع قوله انما اداه اي الجزء الذي اداه المكلف من النفل بالشروع
صار عبادة لله تعالى فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالاتلاف حرام ولا طريق الى
صيانة المؤدى عن البطلان الا بالتزام الباقي اذ لا صحة له بدونه لان الكل واحد نتاجها
يتحقق للثواب فان قيل صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدم على صحة المتاخر ايضا لزم الدور
قلت هو دور معية كما في المتضايفين فلا يضر اذ المحال هو دور التقدم ولئن سلم
فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونها عبادة
لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة
فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لا يبقى
فضلا عن وصف الصحة والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت
بالنص وان جاء الحكم بالبقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان فان قيل من
مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب
بان الموت منهي لا مبطل فجعل هذا العذر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلالة الدالة على كونه
عبادة كقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية فان قيل ثبت ان صيانة
المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى
فيتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اعني صيانة المؤدى اولى
من العكس اعني صيانة المؤدى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وايضا المؤدى
قائم حكما والباقي معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم من كل
وجه ليشرف الموجود على المعدوم قوله ولئلا يلزم علة اخرى لكون المؤدى

عبادة وتقريره ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشيء الواحد من منافيه وذلك
لانه اذا تم الباقي كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المؤدى الذي قبل الباقي عبادة لزم
تركب الصلوة الواحدة من العبادة ومن منافيها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين
ان يكون عبادة قوله وانما يلزم الباقي اه هذا دفع لما اورده اثانيا على الترديد الاول
كما هو قاعدة المجيب في السؤال المردد من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه
قوله وقال انه ثانيا دليل آخر يقبل على التزام الباقي ويحتمل ان يكون دليلا على ان التزام
الباقي شرط لبقاء المؤدى عبادة قوله فجعل لكل جزء يتقدم عليه شرطا لها فانعقد الجزء الاول
عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة
وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة
انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما
يعقبه عبادة فعلمنا بالتزام الباقي عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا التحقيق هذا الموضع
قوله الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا للمؤدى هذا وارد على قوله وجب
صيانته وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالتزام الباقي قوله فلا يعتبر هذا الابطال
الضمني في صحة الاتم فكذلك فيما نحن فيه قوله كما في صلوة الظهر لا يحل له ابطالها لانعدام
شرط بقائها على وصف العبادة قوله قلت اما الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بها
العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل
الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب اليها لانه مأمور باداء
الجمعة حيث انها نهي عن اداء الظهر بخلاف المسافر فانه رخص له تركها برفقها قوله ثم
لما وجب لصيانته اه اي الحاصل ان المنذور صار حقا لله تسمية بمنزلة الوعد وهو
ادنى حالا مما صار فعلا لله وهو المؤدى ثم ابقاؤه وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتدائه ووجوده واذا وجب اقوى الامرين وهذا ابتداء الفعل لصيانته
ادنى الشيئين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا في صورة الشروع بالطريق الاولى
اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر واقعه ما لم يغتفر في الابتداء هذا ولقائل ان
يقول لا نم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح دون

الشروع

المعذور في

الشروع حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشروع وجد
في معينة دون القول قوله ورخصة بسكون الخاء المعجمة والرفع عطف على عزيمة وتأتي
فيهما من اوجه الاعراب ما يأتي في عزيمة وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي الاصطلاح
اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما يتغير من عسر الى يسر بعارض وقيل
ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وفي كل نظر قوله ويقال اي في وجه الحصر الخ وقيل
في وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه
حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم
فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الاخر قوله
ولقائل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم ذلك فان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوى واشد من الممكن مع حقيقة
ادا لقائل للتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها وح فكل من
الاحتمالين في حقه ظاهر قوله والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان النسب
لما قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في التسمية منزلة الاقدام ربما شاهدت
فيها ما تحبت قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الى اجزائه
هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها اقساما كالحيوان فانه بانضمام الناطق
والناهق والصاهل اليه يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحمار وخاصته
صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال للانسان حيوان وكذا الفرس والحمار
وانقسام الكل الى اجزائه من الخشب والمسمار والنوار وشرطه خاصته صحة اطلاق المقسم
على جميع الاقسام لا على كل من الاقسام لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا
للمسمار ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤلف بينهما قوله والظاهر ان التقسيم
ليس من القسم الثاني لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع الاربعة
بل يصدق على كل منها قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اي سواء كان بطريقة
الحقيقة والمجاز وح يكون من تقسيم الكلي الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب
وهو جواب في الجملة ولا يخفى على متأمل لانه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا يخلو من احد
القسمين وهذا ليس احدهما قوله كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم وهو قد قسم ثم

2

خاصته

ثم عرف لكون ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد لان
الحد مساو للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او متضمنا والمختلفان في الماهية لا
يتساويان في جميع الاجزاء فلا يجتمعان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام
مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث
قسمه الى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذ احدهما
مخرج والاخر غير مخرج **قوله** المراد من الاستباحة ان تعامل معاملة المباح بفعل الحرام
في سقوط المؤاخذة وهو ان لا يكون المباشر مؤاخذا لا انه يصير مباحا لان المحرم وحكمه
قائمان فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة مع قيام
المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد **قوله** ولا يلزم
من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة ثبتت
الاباحة وانتفت الحرمة فكيف تكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع
انه لا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة
من لوازم الحرمة حتى تنتفي الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها
بعفو او شفاعة لا يسمى مباحا لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول
الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط
المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير
مباحا بحيث يسقط فيه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات
فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها
ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته **قوله** ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في
هذا القسم كانت الرخصة اكمل لان كمال الرخصة بكمال العزيمة كاملة من انها
لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ولك ان تقول اذا كان المحرم
وحكمه قائمين فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز
والجواب ان الرخصة الكاملة لا تنحط الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير و
التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح بالنص والا فانه بخلاف العزيمة
فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل المحرم راجح

على

مبحث في جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد

على المبيح في الغرائم دون الرخص فتنبه لذلك **قوله** الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من اظهار
الصلابة في الدين واغاظة [illegible] حتى لو قتل على ذلك كان مأجورا الا ان يكون مريضا
او في افتتان عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل كان آثما فان الله تعالى
قد اباح الفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه لنفسه بالامتناع عن الامر المباح كذا
قالوا ولقائل ان يقول الرخصة لا يطلق عليها اباحة كما مر وليس هنا حقيقة الاباحة
لان المباح ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك **قوله** وتناول
المضطر مال الغير فالحاصل ان في التناول ملكها مال الغير حالة المخمصة ليدفع الهلاك عن
نفسه فانه رخصة مباحة له بالضمان تحصيلا للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى وبقاء
حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناوله حتى هلك فانه يفوت حقه من كل وجه ويبقى حق صاحب
المال من كل وجه واذا دار الامر بين بقاء الحقين من كل وجه وفوات احدهما وبقاء
الاخر لكنه اذا صبر واثر صاحبه على نفسه فيكون مأجورا لدخوله في المؤثرين على
انفسهم **قوله** وهو وجوب اداء الصوم وتراخيه الى ادراك عدة من ايام اخر
حتى لا يلزمه الايصاء بالفدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة فاذن تكون
العزيمة هنا ادنى حالا من العزيمة في المكره على الافطار لان الحكم هنا لما تراخى
هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكانت
حرمته شبهة بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة الى المجاز فالمراد
بخلاف الرخصة ثمة فانها مقرونة بالحرمة القائمة [illegible] عن المبيح والحاصل
ان مراتب الرخصة بحسب مراتب عزائمها فلما كانت الرخصة الاولى مبنية
على عزيمة من كل وجه كانت رخصة ولما كانت هذه مبنية على عزيمة من كل
وجه كانت رخصة ولما كانت هذه مبنية على عزيمة من وجه كانت هي ايضا رخصة
من وجه **قوله** لكمال سببية اي فعل العزيمة **قوله** حتى كان الصوم في السفر
افضل من الافطار عندنا هذا ولقائل ان يقول لا نسلم ان وجوب الاداء حكم
السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما
انما ثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولئن سلمنا انه حكمه باعتبار اضافته
اليه لانه وجوب الاداء على نفس الوجوب فانتفاء صفة الوجوب

للمصلحتين في

هيئته

تستلزم انتفاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام يتناول المسافر وغيره
فوجوب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر خصهم بجواز
الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب
الضمني على ما عاد على موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عند الشافعي ايضا
بلا اختلاف رواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال قد نقل فخر الاسلام
عنه الخلاف وكذا اثبته صاحب الكشف رواية عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المثبتين
من زيادة العلم دون النافيين وان كانوا اتباعه لاحتمال كونه قولا مرجوعا
عنه وقد ثبت نسخ القدم ايضا لانا نقول بل يفيد ما استقر عليه الحال من عدم الخلاف
ويكفي مؤنة الاستدلال وان كان في ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد
على من يقول به في ثاني الحال **قوله** وتردد في الرخصة دليل ثان على اولوية العزيمة ومعناه
انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر كما تردد في الثاني
في العزيمة فانه لما يترفه بالافطار حال الكافة يتكلف القضاء حالة افطارهم وفيه من العسر
ما يعدل لذلك اليسر وفي العزيمة وان يتكلف الصوم حالة السفر وجدت المشقة فقد يترفه
بموافقة الناس في الافطار حالة الكافة يتكلف القضاء حالة افطارهم لان الانفراد بالصوم
دون سائر الناس من المشقة ما لا يخفى فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه خصوصا
اذا حرمت المشقة فكان الاولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق
معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا ظهر دفع ما قيل من ان الاولوية في القسم الاول
انما كانت اولوية لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك فهلا لم تكن الرخصة اولى فان نقصان الاولوية
ثابت في حكمها تميز باحتمالها معنى الرخصة من وجه تكلمت فكانت كالقسم الاول **قوله** الا ان يضعفه
الصوم الخ لقائل ان يقول كان الواجب ان يكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدو
الله بدليل عاد نفسك انتصبت لمعاداتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد
فيكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتباط النفس لطاعة الله فلا يجوز
الاتيان به على وجه يؤدي الى انتفائه وما ذكر على تقدير ثبوته تدل على المعادات بمنعها
عما يشتهيه لا بقتلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة **قوله** واما اتم نوعي المجاز
وهو ابعدهما سواده من الانواع عن حقيقة الرخصة **قوله** والاغلال وهي المواثيق

اللازمة

اللازمة الخ والظاهر ان المراد بهما شيء واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة **قوله**
لم يجب علينا مشروعة في ملتنا ولكن لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر
الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية تشبيها
بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع غير ناسخ ولولا دفعه واسقاطه عنا في شرعنا لوجدنا
في التكليف به مشقة عظيمة فهو من كمال الاعتناء وكرامة هذا النبي عم حيث ابتدأت شريعته
بالتخفيف قبل العناء **قوله** من حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا كان هذا النوع له شبه
بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث الذي هو
رخصة مجازا من كل وجه لتكون البداءة بحقيقة الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبه بمجازها
ثم بما فيه شبه من مجازها من كل وجه قلت نعم ولكن روعي في ذلك اسلوب اخر وهو المقابلة
فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وتقدمت الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتدأ منها بما ليس
فيه شيء من حقيقة الرخصة وهو المعبر عنه بالاكمل ثم اوبما فيه تلك الشبهة بما ليس
شبه من حقيقة الرخصة وهو المعبر عنه بالاتم ثم قوبل بما فيه شبه من حقيقة
الرخصة وهو المعبر عنه بالاتم ثم قوبل بما فيه شبه من حقيقة الرخصة بما فيه
شبه من مجازية الرخصة **قوله** ويمكن ان يعد كلامه الى حاصله النوع الرابع
اسقاط ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقطه الشرع معناه ترك
ما اسقط والذي اسقطه الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المص كالقصر اشارة
الى ترك ما اسقطه الشرع المقدر ولا يخفى ما في ذلك من التكلف **قوله** اعلم ان قصر
الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقية بل مجازية حتى قلنا
ان الظهر ركعتان وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين حتى لو زاد على
ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على راس الشفع الاول ومكروهة غير
مفسدة ان قعد لخلط النفل بالفرض قبل التمام في الاول وبعده في الثاني وقال الشافعي
رخصة حقيقية اي رخصة ترفيه والعزيمة في الاربعة حتى لو فات الوقت يقضي اربعا
سواء قضاها في السفر او في الحضر وفي قول يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى
وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الاية شرع القصر
بلفظ الجناح وهو مما يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح يذكر للاباحة دون

دون الوجوب فكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال **قوله** ولنا ما روي انه عم روى عن

على ابن ربيعة الوايلى قال سالت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال تع

ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله فقال ان هذه صدقة تصدق

الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم وابن حبان فاقبلوا رخصته والسلام اشارة الى

الى الصلوة المقصورة او الى القصر والثانى انه لو لم يثبت الخبر واشكال الامر عليه بناء على انه

فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون الامر واقعا على

خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على الاستصحاب وجوب الاتمام لا على

انه مفهوم من التعليق بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم

الشرط **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول

فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اى اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع

اى اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله

وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك

فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون

ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا

بل فيه معنى التمليك فباعتبار معنى التمليك يقبل الرد باعتبار معنى التمليك و

والاسقاط لا يتوقف على القبول **قال** قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر عزيمة في حق

المسافر عندنا ويؤيده ذلك حديث عايشة فرضت الصلوة ركعتين فاقرت

صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس فرضت

على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث

عمر صلوة السفر ركعتان والاضحى والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد

اخرجه النسائى وابن حبان **قلت** انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للمشابهة

الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طارى عليه وسمع

قوله تع اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله عم

حين قيل ونحن امنون صدقة تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث

انس بن مالك الكعبي ان الله تع وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلوة اخرجه

ورواه ... ان يقصر الصلوة

الاربعة واحمد وقول عايشة رضي الله عنها يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت

قال احسنت اخرجه النسائى واخرجه الدارقطنى عنها بلفظ ان النبي عم كان يقصر

في السفر ويتم ويصوم ويفطر ظن صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر

وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة مخرجة عن الاتيان بالاربع فعلمنا بحقيقة

ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها للتاويل وقلنا بان صلوة المسافر بقاء

على اصل مشروعيتها ولم يتغير بالزيادة وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل

والترجيح الى الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها رخصة

اسقاط مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلوة الاصل في الحضر ولكن

لم تشرع في صلوة السفر تحقيقا فهي رخصة اسقاط شئ كان من جنسه ان يشرع

طردا للمشروعية ولكنه لم يشرع تحقيقا بعدم المشروعية اصلا فعملنا بما لا يحتمل التاويل

وهو المسمى فيما لا يحتمل التاويل وهو المسمى بما لا يحتمل التاويل وهو ما ذكرته من

الادلة وفيما لا يحتمل التاويل وهو التسمية بما يحتمل التاويل وهو ما ذكرناه من

من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين **قوله** والجواب الخ يعني لفظ الجناح

وان كان ظاهره لا يفيد ما قاله ولكنهم لما كانوا الفوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر

ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر والحمل

على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله تع ان الصفا والمروة

من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا

بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطوف بهما ركنا بما لاح لهما من الدلايل غيره ولئن

سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان الاباحة تثبت به

والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه

نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الاية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة

والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملناه على قصر الاحوال

توفيقا بين قول الرسول والاية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو

مشروط في الاية بحال المخالفة ولا يخفى ضعفه والائمة كانوا مجتمعين على ان الاية

في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان يقال انا حملنا على ذلك وعدلنا عن الحقيقة

طرحا للمشروعية

ل

الا الجاز بالحديث المشهور وهو حديث عائشة ودعوى الشهرة يكفي للاثبات لتلقي
الائمة له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا قوله وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه في هذا الاستثناء ثلاثة اوجه لانها اما ان تكلم بالاباحة بعد الحظر
فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشياء حالة الاختيار لا حالة الضرورة فيكون في حالة
باقية على الاباحة الاصلية بقوله هو خلق لكم ما في الارض جميعا واما ان يمنع من الاثبات
السابق فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لان الاستثناء واما ان يكون
متفرعا من الحظر بالاباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء محرمة حالة على الاختيار ومباحة حالة
الاضطرار واما ان يكون متفرعا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم
فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه والحاصل
ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا
ما اضطررتم اليه لم يفصل لانه ليس بحرام لا ما المستثنى لا من قوله ما حرم ليكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم
البيان قوله انه استثناء من الغضب اي لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير
والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفائهما
الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال في الكشاف وقد جوزوا ان
يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ محذوف الجواب لان جواب من شرح دال عليه فكأنه
قيل من كفر بالله فعليهم غضب من الله الا من اكره ولكن من شرح الى اخره وذكر وجها
اخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما يفتري الكذب من كفر بالله فاستثني
منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من
الحرمة قوله دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضي
سبق الذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والمؤاخذة رحمة من الله تعالى على عباده
كما في الاكراه على الكفر قوله وفائدة الخلاف تظهر في صور منها ما اذا حلف
لا يأكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة الاضطرار حنث عندهم ولا يحنث
عندنا والثاني انه لو صبر عن التناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك

المشروعة

هلك اثم عندنا ولا يأثم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقية لما في مقابلتها من العزيمة القائمة
وعندنا هي رخصة مجاز اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة لتصور الانفكاك
عنها لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تعدي
خبث الميتة اليه اما باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة
اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب
صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك
مؤديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيعا النفس بالقائه الى التهلكة بلا ضرورة فكان
اثما قوله والجواب الخ فائدة ذكر المغفرة هذا التفاوت الزائد على قدر الحاجة وفيه
شيء فان معنى الاية من دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة
في مجاعة غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان يأكل فوق سد الرمق فان الله غفور يغفر له ما اكل
مما حرم عليه رحيم اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كما قاله ابن عباس رض
لتناول وحرفا المغفرة انما هي في القدر الذي يسد به الرمق لا للزائد عليه فتأمل قوله
وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا
في مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في الرجل
ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا عن سراية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث
بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا
الى حالة عدم الخف فكانت الرخصة المسح بذلك رخصة اسقاط ولكن لو اتى بالعزيمة
ما راى جواز المسح كان اولى لانه اشق فان قلت فاذن يخرج عن ان يكون رخصة اسقاط
لان رخصة الاسقاط ما لا يكون العزيمة مشروعة معها كالقصر ويكون رخصة الترفيه قلت
قبيل العزيمة انما لم يبق المشروعية ما دام متخففا واذا نزع صارت مشروعة والفوات
انما هو باعتبار النزع والغسل هذا ولكن في عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط
نظر ظاهر لما صرحوا به في عامة الكتب من انه اذا اخطر الماء فدخل الى خفيه فانغسل
اكثر قدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل رجليه داخل الخفين من غير نزع اجزأه ذلك
عن الغسل حتى لا يلزمه النزع للغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة
اسقاط لما بطل مسحه ولما لزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة ولزم النزع لوقوع الغسل

غير معتد به وفيه شيء كانه ذكر في الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين لم يجز
والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط ولا يضر
في ذلك عدهم لها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة
باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا
باعتبار قيام شبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث
في الجملة نظرا اليه في غير حالة لبس الخف او الى غيره ممن لم يكن لابسا للخف وهو الاصل
كما في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من نوعها وسمي مع ذلك رخصة
اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما
عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى
بها بحيث تصح منه وتكون مسقطة لفرض الوقت والظهر والله اعلم قوله
فصل لما فرغ من الكلام على الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها وانما اخرها عنها وان
كانت متقدمة الوجود عليها لانها علامات لها وما له العلامة اهم من التقديم من
العلامة او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام اولا لما بينهما من شبهة
بها وهو الاسباب قوله ولها اسباب اختلف العلماء هل للاحكام المشروعة اسباب
ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى الاثبات
مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات
في العقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات ومما يشهد بوضع الاسباب
وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة كملا وعلى من اغمي عليه او جن اقل من يوم
وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغرق جنونه ووجوب الزكوة
عندنا على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط
الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية قوله ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم
عرفا لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم لان الحكم ومعنى النسبة الايجابية او السلبية
انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت زيد قائم اوليس بقائم فالحكم وهو نسبة
القيام او سلبه اخذت من قائم اوليس بقائم ونطلق ويراد به النسبة وهو
المشهور قوله والمراد بها العلل الشرعية مجازا لانها الموجبة للاحكام ظاهرا الا انا

مبحث الحكم صار علما للمحكوم عرفا

اختيار واللفظ السبب لانه اعم فيكون من اطلاق العام وارادة الخاص وانما قلنا
ظاهرا لان في الحقيقة علامات وامارات لا مؤثرات انما المؤثر الايجاب القديم قوله يعني
سبب وجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته
على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر
والاعراض مسبوقا بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل
المعلل لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان
له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان ينبئ
عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص ويكون جميع الممكنات باسرها ما شوهد منها وما لم يشاهد
علما وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت علما ولا خفاء في ان وجوب الايمان بالله مع ايجاب
الله انه نسب الى السبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون
لهم تشبث بعدم ظهور السبب فان قيل لو كان السبب هو الحدوث الزماني لكان فرضوه لا يبقي
القول بوجوب الايمان بالله تعالى عن القائلين بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى الفقر
بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف وليس في العبارات ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة
الى كل واحد بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة
الوقوع وقلة عدم الانقطاع اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه في السموات والارضين واليه
الاشارة بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولذا صح
ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو النفس والافاق ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن النظر والتامل اذ لو امتنع صحته لامتنع لمانع شرعي وذلك في الايمان محال
لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا الحجر في كونه غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر
في الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط بالعوارض كما فيمن اراد ان يؤمن فاكره على
السكون عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما يبنى على كونه مشروعا في حق المؤدي
لا على كونه واجبا عليه كما في جمعة المسافر قوله يعني سبب وجوب الزكوة ملك
المال الذي هو النصاب بمعنى النامي الزائد على قدر الحاجة وانما اشترط فيه
النماء ليتكامل الغنى به الا ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو الحول مقامه
في الشرطية فصار شرطا للوجوب مع كونه سبب النماء فيتجدد النماء بتجدده

مبحث وجوب الايمان بالله

الغني

مبحث سبب وجوب الزكوة

وتجدد النماء بتجدد المال اذا المال لهذا النماء غيره وذلك النماء فيكون تكرر الوجوب
بتكرر الحول تكررا لأن الحكم يتكرر بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله والصوم الخ
اتفق المتاخرون من مشايخنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه
يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد
ذلك فذهب شمس الائمة السرخسي به الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا
كان او نهارا الا ان الشهر اسم للمجموع وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت
وذلك ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا اوجب القضاء على من كان اهلا
ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصحت النية بعد تحقق جزء من اول ليلة منه
ولم يصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس من حكم السبب جواز الاداء فيه
وذهب الاكثرون كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم
الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي وكل يوم سبب لصومه بمعنى
ان الجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل
يوم عبادة على حدة مختص لاختصاصه بشرائط وجودا وبالانتقاض نظرا بان
نواقضه فيجب تعلقه بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الائمة بان
القضاء انما لزم المجنون المذكور لادراك النهار دون الليل لانه اهل
للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجب
دفعا للحرج وذلك انما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر ولم يوجد وبان النية
انما صحت في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية
بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما تقدم فيه قبل قوله سبب وجوبها على
الملك الرأس الذي يموته ويلي عليه والفطر انما هو شرط لقوله ادوا عمن
تمونون فان عن اما الانتزاع الحكم عن السبب او لانتزاع الحكم عن المحل
الواجب عليه الحر بان يجب على محل ثم يؤديه عنه غيره بطريق النيابة كما
يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه
بمقتضى الوجوب على العبد والكافر وفقير الذي يكونون في مؤنة المكلف ضرورة

د

دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب مال والكافر ليس من اهل
القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه فيتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب
بتضاعف الرأس فان قلت الصدقة كما اضيفت الى الرأس اضيفت الى الفطر بل الاضافة
الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد
كما يتكرر بتكرر الرأس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون العكس قلت الوجوب
بوصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه كالعبيد
والبهائم لان الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس
لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الرأس
بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء كان متجددا عند تجدد النماء
بالحول لان الحول ليس بسبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام النماء لا داء تيسيرا لكون النماء يتجدد بتجدده
كما مر في سبب الزكوة هذا وقال الشافعي السبب الفطر وقد افدناك دليله مع الجواب عنه فتنبه له
قوله يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه في الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط
لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله والعشر الخ سبب كل من والخراج
هو الارض النامية لاضافتهما اليها قوله سبب وجوب الطهارة الصلوة اي ارادتها
بشرط الحدث لترتبها عليها في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي
اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لا نفس الصلوة
والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا الحدث لان سبب
الشيء ما يفضي اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب
لوجوبها لا لعينها فيكون اذن مفضيا اليه لا منافيا له ويجاب بان الكلام فيما هو
سبب لعينها فيعم ما ليس منها واجبا كالطهارة النافلة لا فيما هو واجب منها
فقط لان مبنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث
شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة
على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل

مده

اذ

وقت الصلوة واستدام الى ما بعد دخول الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط
الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة
وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه
توقف صحة الصلوة على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة فالجواب ان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق
ان سبب الطهارة وجوب الطهارة لاستلزام وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها
الوجوب هذا في الفرض اما النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة المشروع
لعدم الوجوب قبل الشرع قوله اى سبب مشروعية المعاملات الخمس من المعاوضات
والمناكحات والمخاصمات والامانات والشركات تعلق البقاء المقدور اى المحكوم
من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط
بنوع الانسان بقاء الى يوم القيمة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان
بفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر
الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج بقاء النوع الى التوالد والتناسل الى ازدواج بين
الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل النظام فلهذا
السبب شرعت المعاملات قوله والاولى ان يقال هو من قبيل قوله تنزل الملائكة والروح
فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بظاهر قوله
ما نسبت العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب
الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب
الكفارات الامور الدائرة بين الحظر والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها
دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين
سبب مجازي قلنا بلى انما الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر
واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف

الصلوة ح

بها ح

لاضافتها اليها قوله من قبيل الح هذا بيان ما تنسب العقوبات اليه قوله وزنا وقذفه
هذا بيان ما تنسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال
في كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة فانها سبب للقطع لاضافتها اليه اذ يقال القطع
حد السرقة وكذا القذف لاضافة حد الثمانين اليه فيقال حد القذف وشرب الخمر
لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من الابدان قد شرعت مرتبة على
هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات تاثير في ايجاب تلك الابدان فكانت اسبابا
لها قوله وامر دائر بين الحظر والاباحة هذا بيان ما تنسب اليه الكفارات قوله ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر عملا بوجوب
الملائمة بين الاثر والمؤثر قوله والافطار عمدا فانه مباح الخ ولا يشكل عليه
الافطار بغير مباح كالزنا وشرب الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطره
وهو مباح في ذاته محظور في بعض حالاته واوقاته مع ما ينضم الى اباحة الذاتية
من الحالات والاوقات التي انتفى فيها في بعض الاحوال قوله اى تعلق الحكم بالسبب
بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية
كذلك يدل تعلق الشئ بالشئ وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف
الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرر شئ دل على انه حادث به اذ هو السبب
الظاهر لحدوثه قوله لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف اليه
سببا للمضاف فسببه يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان
علم ان فلانا سبب للكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة
موضوعة للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء بالحكم
سببه لانه حادث به هذا واعترض بان المضاف في قولهم صلوة الظهر هو العبادة
لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست بسبب له فما هو مضاف
ليس بسبب وما هو سببه ليس بمضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على
سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه والاول
باطل لان ذلك بالفعل ولا تاثير للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب قوله
وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة

سرقته ح

الشيء الى الشيء دليل السببية وحينئذ الاضافة الى الشرط فانه انما يضاف الى الحكم
الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد كما يوجد عنده كما يوجد عند العلة
والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السببية اذا لم يمكن غير المضاف اليه اولى بالسببية
كما في صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام
كما مر بيانه لان اتصال الحكم بالسبب اما هذا التعليل فيجعل الشرط اضافة الحكم الى السبب دون
الشرط مع ان الكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه
بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت وكوجود تعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود
اولى فجعل الاضافة حقيقة كما هو بالمجاورة لابتدائها على الاختصاص وهو بالسبب
اتم واكمل منه باتصال الشرط وما كان اتم كان بالحقيقة اولى قوله واما المتقدمون
من مشايخنا اي قبيل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء يبغون ان
هذه الاشياء اسباب ظاهرة والمتأخرون لا يبغون ان تجدد النعم هو السبب في الحقيقة
لكن هؤلاء يوصفوا السبب الحقيقي واولئك يوصفوا الظاهري وفيه نظر فان المتأخرين
يقولون السبب الحقيقي ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا

باب بيان اقسام السنة

والحديث والخبر
مختصان بالقول قيل هما مترادفان وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس
وقيل بينهما تباين كلي قوله والاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص
الى المقتضي ثابتة وموجودة في السنة التي هي اقواله عم خاصة اطلاقا للعام و
ارادة للخاص الاشرف لانها قرآن غير متلو على قصد الايجاز فيجري فيها هذه الاقسام
ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة قوله فهذا الباب
ان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن من بيان كيفية
اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي وشرائطه وكيفية التحمل والاداء
والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتي ذلك قوله وذلك اربعة اقسام الاول في
كيفية الاتصال بنا من الرسول والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر
والرابع في بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها ترد على الخبر فنقول هذا الكلام المحكوم
فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر قاصدة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك
النسبة او خارجة قوله الاول في كيفية الاتصال بنا اي هذا القسم على ثلاثة اقسام

(هامش: السنن)
(هامش: في اقسام السنة)

سيأتي

سيأتي بيانها قوله كالمتواتر وهو مشتق في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء
على وجه يقع بينها مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا
بعد رسول بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وله شروط متفق عليها وشروط
مختلف فيها اما الشروط التي اختلف فيها فخمسة كلها في الناقلين احدها ان يكونوا اماكنهم
متباعدة الثانية ان يكونوا لا يحصي عددهم الثالث العدالة ويتضمن الاسلام الرابع ان يكون
فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها خلافا
لنحو الاسلام في الثلاثة الاول والشيعة في الرابع واليهود في الخامس واما شروط المتفق
عليها فنوعان نوع يرجع الى النقلة وهو ثلاثة اشياء الاول ان يبلغوا اعدادا لا يتوهم معه
عادة تواطئهم وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم التقدير بشيء من العدد وان الضابط
فيه حصول العلم عنده فيستدل بحصول العلم الضروري على ان العدد الذي هو كامل عند الله
تعالى في عدد التواتر قد توافقوا على نقله والثاني ان يكونوا مستندين في اخبارهم
به الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل
لنا اليقين حتى يقوم البرهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه
الاشارة بقوله ويدوم هذا الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكونوا عالمين
بما اخبروا به والشرط الثاني يستلزم له ونوع يرجع الى المستمعين والمعتبر فيه امران
احدهما الاهلية لحصول العلم بالخبر الثاني عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع
وزاد من زعم نظرية العلم بالمتواتر ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها
على حصول العلم بالتواتر ولم يعتبره من زعم ضروريته قوله فان اهل الجامع لو اخبروا
بواقعة صدتهم عن الصلوة يحصل بخبرهم مع كونهم محصين وفيه شيء فان المراد
بعدم الاحصاء ان لا ينحصروا في عدد معين لحصول العدد المعين في حادثة لا اياه في
ذلك لان عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه قوله شرط نحو الاسلام
العدالة والاسلام هما شرط ثالث واحد لما تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام قوله
واعلم ان المصنف عرف المتواتر مما هو شرط الخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح
فيه لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها اوصاف عارضية للخبر ووصف الخبر بانه
مرويتهم فترجع بالحقيقة اوصافا عارضية له لان وصف الوصف وصف للموصوف

للموصوف ويكون نوعيه بها رسما ناقصا معتبرا لكمال التمييز من غيرها مع الاختصار
والايماء الى بداهة الخبر او غيره بحده كما هو راي بعضهم قوله عرفه المحققون بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة تخرج خبر الواحد وقوله
يفيد العلم تخرج ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه تخرج خبر جماعة
افاد العلم بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر وهي اما عادية كشق
الجيوب ولطم الخدود وهتك الحريم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية
كالاحوال اللازمة لجماعة قوم يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة
الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النقيضين والاثبات قوله ويمكن ان يقال المراد من
السنة اي قد علم الجواب مما تقدم عند قوله في الاقسام التي سبق ذكرها ثابتة
في السنة قوله علما ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يحصل على القلب بمجرد سماعه
وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسين والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين و
والدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في
المقدمات وذهب الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور
بالتوسط مع حضوره في الذهن لا ضروريا بمعنى الاستغناء عنها اذ لا بد
منها وتوقف المرتضى وصاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور
على الكل لان من البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ونحوه اظهر من علمه بصحة
تلك الاستدلالات فلا يبطل بذكرها قوله اعلم اضافة العلم الى اليقين اضافة
الشيء الى مرادفه يقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادفا للعلم انما هو على اصطلاح
المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانه
كذا مع اعتقاد انه لا يمكن الا ان يكون كذا اعتقادا مطابقا غير ممكن الزوال
اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقيني يشمل
الضروري والنظري ووقع في حاشية التلويح لشيخ الاسلام ابن حاجب ما يخالف
هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري اذ النظر ترتيب
امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل اليقيني
خاصا بالضروري بقرينة جعله النظري قسيما لليقيني فكانه مشى على اصطلاح

اهل

اهل الميزان فتأمل قوله او يكون بالنصب عطفا على قوله اما ان يكون الاتصال اتصالا
فيه شبهة كصورة من حيث ظاهر الاسناد لانه من الآحاد في الاصل لا معنى لان الامة تلقته
بالقبول قوله كالمشهور سمي بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء
لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضا ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور بان المستفيض
ما يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غاير بوجه آخر وليس
من مباحث هذا الفن وهم القرن الثاني اي هم التابعون قوله بعد القرن الثالث وهم اتباع
التابعين فلا حكم على نسبة ما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من اخبار الآحاد بالشهرة
بعد ان كان آحادا في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق
الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة بتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها
في الكتب فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة وعصر التابعين او عصر اتباع التابعين
خاصة وان صار متواترا او آحادا فيما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا في هذه
الاعصار الثلاثة وان اشتهر وتواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحيح والضعيف
فسقط له واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو ما رواه
ثلاثة فصاعدا فان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا مشهور عندهم
ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول ومع
عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر قوله وانه يوجب علم الطمأنينة بحيث يظن
انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الآحاد دون المتواتر حتى جازت الزيادة
به على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار القاضي
ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف وعامة المتأخرين وقيل يوجب علم
اليقين كالمتواتر بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وبه قال الجصاص
وجماعة منا ومن اصحاب الشافعي واتفقوا على عدم اكفار جاحده كما نص عليه شمس الائمة
ووجوب العمل به فلا ثمرة لهذا الخلاف على الصحيح وان قال ابو اليسر يظهر ثمرته
في التكفير وعدمه قوله وانه يوجب العمل اي خبر الواحد اذا وجدت شرائطه قوله
التي اسلفنا لا يوجب اليقين ولا الطمأنينة بل يوجب الظن وهو قول الفقهاء و
اكثر اهل العلم كل خبر ويه الواحد وبه تخرج قول من شرط فيه نصاب الشهادة

وهو الاثنان قوله او الاثنان وبه خرج قول من شرط فيه اقل عدد الشهادة وهو
الاربع قوله لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون عدد رواته دون عدد رواة المشهور
ودون عدد رواة المتواتر فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر
والمشهور اذ لا يلزم من دونية المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس قلت
المراد الترقي من الادنى الى الاعلى لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر
بالطريق الاولى فهو طريق شائع في علم النحو اما فان قلت قد قال في الاحكام ان الخبر اذا
تصريح به
اريد نقلته عن الثلاث سمي مشهورا او مستفيضا فعلى هذا يكون المراد بما عدا
الثلاث فقط وفي مثل التعبير بلفظ فما عدا اخل المص فقد مشى في المشهور على
مذهب فخر الاسلام وجعل الآحاد اصلا ومتواتر النوع فما لم تبلغ رواة الحديث
عنده مبلغا لا يتوهم معه تواطئهم على الكذب فهو آحاد قوله وخبر الواحد في مثل هذا الامر
دفع لما يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل هنا وتقرير الدفع
ان خبر الواحد فيما يعم البلوى به لا يقبل لان الشيء اذا توفرت الدواعي على نقله ولم
ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب فيتوهم الغلط قوله وهو قوله تع فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة الخ فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور
فلا يكون نصا في الواحد او الاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا
على حجة خبر الواحد قلت نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك
والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه آحاد الامر فاذا قول الطائفة موجب
للعمل والا لا يقبل الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة
منهم طائفة فربما يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد
على الآحاد على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه
انما يقال رجع الى فرقة اذا كان فيهم او لا فان قلت لو كان الراجع مأمورا
بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد
مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر العدالة
بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار يستلزم وجوب القبول على السامع لانه
لا انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تع لعلهم يحذرون والترجي من الله تع محال
فيحمل

فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تع امر فيقتضي وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد
فلا نم ان عليه وجوب الاداء الا ان ذلك لا ينفع المدعي وربما يتضرر هو بان يحد
حد القذف اذا كان المشهود به زنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه
الآية بعيد لان المراد التفقه في الخروج بقرينة التفقه سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في
الاصول قوله وبعث عليا حاصله انه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق
لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام فلو لم يقتض خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم
والاستدلال بهذا وفيما من الاقاويل لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقها على انه انما يدل
على القبول دون الوجوب قوله فان قلت الخ حاصل السؤال ان هذا اخبار آحاد فكيف
نثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المط وحاصل الجواب ان هذه
الادلة وان كانت آحادا الا انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر الواحد
والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على ما قر قوله وقيل لا يحل الآخر علم وهو مذهب
اهل الحديث وبه قال احمد والقاشاني والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه
من اصحاب الحديث ان خبر الواحد يوجب العلم والعمل وقال القاشاني والروا
فض
لا يوجبها وتمسك الفريقين ظاهر قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره
دل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتفائه قوله اللازم وهو العلم
فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القول الاول او ينظروا
لثبوت الملزوم غلبة وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم
صح
وهم اصحاب القول الثاني ولكن لمنع اللازم لان اتباع غلبة الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للآية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جازما كان او غير جازم قوله وهو عبد الله الى العبادلة فثلاثة عند الفقهاء عبد
الله ابن مسعود وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر وكذا عند المحدثين و
لكنهم ابدلوا عبد الله ابن مسعود بعبد الله ابن الزبير فاذن لا يبعد عدهم اربعة
قوله خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة
احاديث وقدمها على القياس من حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث
العرايا وحديث القرعة قوله لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة

يروى من حمل جنازة فليتوضأ فقال ابن عباس أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة فرد
ابن عباس حديث ابي هريرة بالقياس وحمل الصحابة برده وتركوا رواية ابي هريرة
وذلك ان نقول انما رد خبر ابي هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسيأتي ان الراوي اذا لم
يعرف بالفقه وخالف حديثه القياس يترك لضرورة انسداد باب الرأي فيكون
هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل ايضا آتيا لا الزاميا صح ولنا ان الخبر
يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريقه وهو النقل
حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي بعلته التي بني عليها الحكم
اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان
متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس
اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد مقدما على القياس لما نقضوا به احكامهم
المبنية على القياس والجواب عما استدل به ابن عباس انما رد خبر ابي هريرة بالقياس
لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب القياس
كما سيأتي وخبر المجهول ابي هريرة كذلك صح وان خالفه لم يترك به حديثه بل
يقدم على القياس ايضا ان تلقته الائمة بالقبول وان لم يتلقه الائمة لم يترك
الا لضرورة وهي انسداد باب الرأي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة
التي لا يكون ثبوت اصلها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى اذا كان مخالفا لقياس
موافقا لقياس لم يترك صح بيانه ان ضبط حديث رسول الله عم عظيم الخطر لانه اوتي
جوامع الكلم التي تتضمن المعاني الجمة والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة
والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا
منهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر عم بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي
نقل كلام الراوي بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول لقصور
فهمه عن ادراك معانيها هي مناط الاحكام فربما يزيد او ينقص شيئا ويتغير به
المعنى فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها لان الشبهة في القياس ثبتت
الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في نفس الخبر بعد
ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح

ما

ما هو اقل شبهة وهو القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه
اذا انسد باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان حجية
ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان الشبهة في القياس في
ستة امور حكم الاصل وتعليله وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف
في الفرع ونفي المعارض في الاصل وتعينه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من
حال عدول الصحابة نقل الحديث بل ضبطه ولهذا اخذ في كثير من الاحاديث شك الراوي
وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين
واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا النوع مستحدث وان خبر
الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر
ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تعديا للقياس بل استبعاد للخبر لظهور
خلافه من الاحاديث والآثار رابعا فلان هذا الدليل الذي ذكروه يقتضي ان يرد
الحديث الذي انسد به باب القياس وان كان الراوي فقيها صار ناسخا
اي خبر الواحد ناسخ للكتاب اجيب بانه لا عموم للآية حتى يثبت بها قياس
يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم
يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر
والقياس بقي بشيء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضي انسداد
باب الرأي بالكلية لانه يعمل بالقياس ان لم يرد دليل من الكتاب والسنة
والاجماع ويجاب بان المراد بالمخالفة ان يكون في الخبر جهة القياس ولا شبهة
منه لان المراد ان لو عمل به لكان ينسد باب الرأي صح كحديث المصراة روى
مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال لا تصروا
الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بين ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ورواه الشافعي بهذا
اللفظ ولحديث من وجه طرق والفاظ واختلاف على محمد بن سيرين ورواه البخاري
ومسلم بلفظه ولا تصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تزكوا

بلفظه ح

ولا شبهة فيها

بحث حديث المصراة

ونصب اللبن على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد فان قلت ظاهر
كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون
ضمان العدوان بالمثل او القيمة وظاهر ما قرره الشيخ يدل على انه معارض للكل قلت
لا يضرنا ذلك فان غايته بعد التسليم انه وجه اخر في بيان تركه وتقديم القياس عليه
قوله وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها لان البيع يقتضي سلامة المبيع
وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة
السلامة فبقلتها اولى وفي رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان في
رواية الكرخي لا يرجع لان المشتري لم يصر مغرورا بقول البائع بل انما اغتر بكبر
ضرعها او غفل عن تفتيشها وفي رواية الطحاوي يرجع قيل وهو المختار لان البائع
بفعل التصرية غر المشتري فصار كما اذا غره بقوله انها لبون قوله انما لم يعمل به
لمخالفته الكتاب الخ في الاستدلال بالاية شيء اذ ليس في المصراة اعتداء لان حلب
اللبن على ملك المشتري حلال والبائع لا يطالبه فاطلاق الاعتداء هنا فيه تسامح
ولهذا قال بعض اشياخي وهو وان لم يكن من باب العدوان صريحا الا انه قد ظهر
بعد الفسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة
على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا
على صورة الضمان الصريح وح يتم الاستدلال بالاية بقي شيء وهو ان هذا الكلام
يدل على ان الحديث مردود مطلقا اذا خالف الكتاب والسنة المشهورة
وان كان الراوي فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثم كتاب او سنة
مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا القياس فقط والحديث مخالف له مع فقه
راويه فماذا يفعل قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرده وفيه بحث
لان صاحب التحقيق قد ذكر قبل ان صدر الاسلام قال بحيث يقبل خبر الواحد اذا
لم يخالف صريح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن واحد منهما وخالف القياس
يقبل ولا يلتفت الى القياس فان قلت اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب
والسنة لثبوته بهما قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية قوله فان قلت
قد عملتم بخبر القهقهة هذا السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوي في تقديم
الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المكتب ذكر هذا السؤال

مع

قيل قوله اعلم انه اوجب قبوله وتقدمه على القياس قوله وان كان مجهولا في رواية
الحديث عند المحدثين واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن
القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض قوله ولم
يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عم فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولا
ولا نسلم ان مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة الصحابة كلهم
لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ما جرى بينهم
من الفتن فمحمول على التأويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلح لامور المسلمين و
ومما صح من ان الصحابي من لقي النبي عم طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي عم
واخذ عنه وتابعه من غير تحديد بمدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه غزوة او
غزوتين وقيل من صحبه ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوي وتصرفه عدم
معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي
لان المقام لا يساعده قوله كوابصة بن معبد بن سعد بن عبيد بن قيس بن كعب
نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي عم ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذه الرواية
لان القياس يرده وهو اقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة و
والاجماع المثبتة لحجيته كحديث المصراة ولك ان تقول الصلوة اذا اديت مع كراهة
التنزيه يستحب اعادتها فلم لا يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا
للقياس على ان احمد يأمر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله عم زادك الله حرصا
ولا تعد ثم اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلاثة للرواة ويجمعهن في القبول حكم رواية
المعروف وان شملهن اسم المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث وعملوا بروايته والثاني ما اشار اليه بقوله او اختلفوا
فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل
حديث هذا النوع الآن والمرجح قياس الثالث واليه اشار بقوله او سكتوا عن الطعن
قوله وشهدوا بصحته اي صحة ما رواه قوله كحديث معقل بن سنان رواه الاربعة
قوله فانه اجتهد شهرا او كان ابن مسعود يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأيي فان

يكن

ولا تعد الخ

صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمن ابن ام عبد وفى رواية فمنى ومن الشيطان والله ورسوله
بريئان منه ارى لها نقض الصهرة اى اظن مثل مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل ابن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عم
قضى فى بروع بفتح البا الموحدة وقيل بكسرها بنت واشق مثل قضائك فسر بذلك
ابن مسعود سرورا لم يسر مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم قوله ورده على
الجو وقيل اغاره لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى
يحلفه وقوله اعرابى بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل
البوادى وسكان الزمان اذ من عادتهم الاحيا فى الجلوس من غير ازار والبول
فى المكان الذى جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل
وقلة الاحتياط قوله عمل بهذا الحديث علماؤنا ولم يعمل به الشافعى لمخالفته القياس
عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالوطئ او بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفا
المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما
لو طلقها قبل الدخول ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل
مقدم على الجرح فلا تغفل فانه مهم كذا فى بعض الشروح قوله لا وهو موافق للقياس
لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول فى تأكيد المهر بدليل وجوب العدة
بعده قوله وان لم يظهر من السلف الا الرد اياه هذا هو النوع الرابع وهو ما اشتهر
حديثه فى السلف فردوه جميعا وحكمه انه لا يجوز العمل به اذا خالف القياس للعلم
لانهم لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عم فيكون اتفاقهم على
رده دليلا على انهم اتهموه فى الرواية ولو قال الراوى او احد لم يعمل بروايته
فما ظنك بمن هو فوقه وهو رد الصحابة كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا
لان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع فى احتمال الكذب فان الموضوع
لا يحتمل ان يكون حديثا فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا اذ من الجائز ان يكون
الراوى صادقا فى الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة تامل قوله وقال
عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امراة لا ندرى اصدقت ام
كذبت احفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فدل عدم

البتاته

عدم انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه فان قلت انكار عمر حديثها بتهمة الكذب والنسيان
وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلنا المراد به ذلك لقال لا نقبل
وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم رده لانه يخالف
فان قلت حديث فاطمة بنت قيس قد قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبى
واحمد فكيف يكون مردودا الكل قلت ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد
ممن ذكرت بعد ذلك العصر على ان للكل حكم الكل قوله وهو القياس اى القياس الذى اورده
عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا
لقوله تعالى وان كن اولات حمل الاية قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية فى المبتوتة
فلا يصح القياس اى قياس المبتوتة اى الغير الحامل والا فلحامل المبتوتة النفقة لانها واجبة
لها بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعى والجواب ان المراد
القياس بجامع الاحتباس ولا انقطاع الزوجية بالكلية فى المبتوتة ولذا ترث
اذا مات وهى فى العدة ويغسله ولكن بقاء اثر الزوجية فى الرجعية اكثر حتى كان له
وطئها قوله ومن السنة ما قاله عمر رض سمعت رسول الله عم يقول للمطلقة الثلاث
النفقة والسكنى ما دامت فى العدة رواه مسلم والترمذى من طريق ابى اسحاق
ولابن ابى شيبة عن الاسود عن عمر لا يجوز قول امراة فى دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا
النفقة والسكنى قوله وان لم يظهر حديثه فى السلف هذا هو النوع الخامس
وان كان من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثانى ان يجعل ثالثا لان من
حق المختلف فيه ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العمل به فى الجملة
ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكلية قوله فلم يقابل برد ولا قبول ان قلت
لا يقول حاجة الى هذه الاية اذا لم يظهر حديثه فيهم لا يتاتى الرد ولا القبول
لانهما مبنيان على الظهور قلت هو صريح بما يعلم التزاما قوله يجوز العمل به فى زمن
ابى حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق فى ذلك الزمان لقوله عم خير
القرون قرنى الذى انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم القرن الثالث
ثم يفشو الكذب والقرن هم القوم المقترنون فى زمن واحد وجمعه قرون قوله
القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب فان قيل فقد قال عم مثل امتى

رغبة المطل لا يدري او له خير ام آخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات اما القرون الثلاثة فخير بنزول شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا في زمان فشو الكذب قوله واما جعل الخبر حجة بشرائطها اعلم ان حجية خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط سبعة ثلاثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبدئه الى منتهاه والثاني ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة قادحة واربعة في الراوي للخبر وهي ما اشار اليها المص قوله وهو اي العقل نور انما سماه نورا اي زاجا مع كونه مظهرا للبصيرة التي هي عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والسراج قوله وقيل في الراس وقيل في القلب وصحح هذا وانما يؤيد هذا انه في الراس اذا ضرب رأسه فذهب عقله تجب الدية وقد تابع المص الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة والقاضي ابي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه قوله فتبتدي به الشيء الدال اي يظهر بهذا النور الشيء المطلوب الذي قصد تحصيله وتصوره للقلب قوله فيدركه القلب اي اذا ابتدى وظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكره فيه بتوفيق الله وهو اوقع المظهر موضع المضمر لزيادة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية يدرك بها النفس ما لا يصل اليه درك الحواس من المعلومات ابتداء ودلالة العقل هي نهاية الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح بقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كالشمس لما غاب عن الحس وانه النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العيان والرواح ومداركه ومرتبة للنظر

ومختارة

بتبديل

المطلوبة

من ابعد او دلالة العقل على نهاية الحس

ومختارة لا يميل اليه من محمود ما يظهر بنظرها ومذمومه كالعين بالنسبة الى السراج والله تع خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بجريان عادته واطراد حكمته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تع خالق لما يشاء قوله الجار والمجرور قائم مقام الفاعل تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل محله الرفع والحرف مبني على الاصل لا ايفاء فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل ان يبتدى مبني للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء اما للاستعانة او للمصاحبة قوله وضميره المناسب ان يقول والضمير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب قوله فان قلت التعريف غير جامع لما منها قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضي ان طلب العقل للادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال ان اريد هذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات واورد بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر لمبادي المعقولات في نهايات المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات البواقي وهي التي لا مادة لها في الخارج قد يكون مبدأ المدرك المعقول وليس العقل فيها مبتدئا من منتهى الحواس واجاب بان المراد بما ينتهي اليه درك الحواس ما لاحظ للحواس في دركه والوصول اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي او لا درك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه لتخصيص التعريف بما له صورة محسوسة بمعونة المقام اذ هو في الخبر وهو المحسوس قوله والشرط الكامل منه اعلم ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تع بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكن يحدث الله تع فيه شيئا فشيئا الى ان يتم الكمال لكن ما قسم الله تع له من غير افة فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة الكمال لا يعلمها الا الله تع ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان المرتبة الحاصلة في زمانه هي اول رتب الكمال وما دونها رتب نقصان واقيم البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا ادارة للاحكام على الوصف الظاهر المنضبط وربطا لها بالمظنة عند خفاء المئنة كالنوم بالنسبة الى الحدث غير آفة قوله اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قبول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع واختلف المشايخ في اول سن يصير الصبي فيها اهلا للتحمل

يجعل

محمد
الى المجرور وهو قائم مقام الفاعل

بالمظنة

والصحيح انه غير مقدر وذهب الجمهور الى التقدير بخمس سنين واستقر عليه عمل اهل
الحديث فيكتبون لخمس فصاعدا سمع ولمن دونه حضر قه الى حين اداءه والحاصل
ان هذا الشرط في هذا الشرط ايضا هو الكامل منه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى
لا يشترط لقبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذى لا يتصور
منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع وذاع من غير نكير وانما يفيد
الترجيح على ما صرح به في ساير الكتب واليه اشار فخر الاسلام بعقبه وهو مذهبنا
في الترجيح اما من اشتدت غفلته غفلة بان كان سهوه ونسيانه اغلب
وكان منه هلا او مجازفا فان روايته لا يقبل قه والعدالة وهي الاستقامة
في السيرة هذا معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة ليس معها بدعة قه وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا للكبائر
تاركا للاصرار على الصغائر قه ورجحان جهة العقل على طريق الهوى
والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما تدل على الخسة كسرقة لقمة ثم
لا يخفى ان مجموع الامرين علامة الكمال قه روى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم
انه قال الكبائر سبع الخ اختلف الرواية في عدد الكبائر فروى الخطيب عن ابن
عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر تسع بتقديم التاء الاشراك بالله
وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربوا واكل مال اليتيم
والالحاد في الحرم البيت الحرام والذى يستسخر وبكاء الوالدين من
العقوق رواه الخطيب في كتابه واخرجه البخارى في الادب المفرد عنه
موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر في الحديث رواه الخطيب عن الحاج ابو ايوب
ابن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وقد فسر الذى يستسخر بالذى
يبالغ من روح الله قه وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا تقدم ان اكل
الربوا مذكور في حديث ابن عمر نعم ذكر السحر لغيره في حديث ابي هريرة
رواه الشيخان عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات
قه وعن علي انه اضاف الى ذلك اى الى ما رواه ابن عمر وابو هريرة
السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة وفي رواية اخرى والانقلاب الى الاعراب

بلد

بحث في عدد الكبائر

بعد الهجرة فيكون الكبائر على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس انها الى
السبعين اقرب وعنه في اخرى الى السبعمائة اقرب ومما عد من الكبائر مع ما ذكر
شهادة الزور والاصرار على الصغائر واليمين الغموس والنمار وسب السلف
الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الارض بالفساد وعدول الاحكام عن الحق وقيل
كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب
الكفاية الحق انهما اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها
فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر قوله فتردد
الصدق في خبره من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره
ان المتردد بين الوجود والعدم عدم ومن عدم الصدق في خبره لا تقبل
روايته قه ثم فهمه بالرفع عطفا على سماع والمراد فهم الراوى لصيغة المسموع
بمعناه والباء للملابسة اى فهما ملتبسا بمعناه قه والعدالة هذا هو الشرط
الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اى
مستقيم السيرة بالحكم بالحق وتطلق ايضا على التوسط في الامور من غير افراط في جانبي
الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصره المعتبر هنا في مقام الرواية
كمالها وهو امر خفي فلا بد من علامات يتحقق بها وهو رجحان جهة الدين بان يكون
مجتنبا للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر ورجحان جهة العقل على طريق الهوى
والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة وعدم الترجح
كسرقة لقمة والتطفيف فيه قه وبهذه العدالة اى الظاهرة لا يصير الخبر حجة
لكونه معارضا بظاهر اخر وهو اصل في نفسه كالعقل وهو النفس فانه داع
الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه ظاهران كان عدلا من وجه دون
وجه ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره اذ المتردد بين الوجود والعدم
عدم ومن عدم الصدق من خبره لا تقبل روايته قه والاسلام الشرط الرابع
الاسلام ولم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على
معتقده ولهذا يسئل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم

نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه شملت الكلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر
كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شيء لان قوله حتى لو ارتكب كبيرة الى اخره يشير الى اشتراط
الكلام فيها **قوله** اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الخ الصحيح
ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق المنطقي صرح بذلك
ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وجعله مغايرا للتصديق
المنطقي وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
قوله المعتبر في الايمان فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعتبر هو التصديق المنطقي
الذي هو الاذعان المعتبر في الايمان هو التصديق الذي هو الاذعان لم يكون من قبيل
الكيف لانه يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب
اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السوال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب
ان التكليف بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
واليقين باعتبار الاسباب الاختيارية **قوله** والاقرار باللسان شرط ذهب بعضهم
الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء
احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله تعالى
غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وعليه
اكثر الائمة من الاشعرية وروي ايضا عن ابي حنيفة في شرح العقائد وذهب اليه
جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار شمس
الائمة وفخر الاسلام وتبعهما المصنف وروي ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح
المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة
من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف
فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز الاخرس مؤمن
وفاقا والمصر على عدمه مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل
اللسان داخلا في الايمان بخلاف ساير الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب
من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا

فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان
واظهار ما في الباطن بحسب الوضع **قوله** باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهره
ان الايمان عبارة عن مجموع من الامور الثلاثة اعني التصديق والاقرار باسمائه وصفاته
وقبول احكامه وشرايعه وللقائل ان يقول لا حاجة الى ذكر قبول الاحكام والشرايع لدخولها
في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم مجيئه
به من عند الله اجمالا واثبات الصفات مما لا يليق به الايمان ولا الكفر كما سيذكره **قوله**
والشرط فيه البيان اجمالا ولا ينحط درجة عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج
عن العهدة لكن التفصيلي اكمل واوضح لما في المواقف وغيره من الايمان تصديق
الرسول فيما علم مجيئه بالضرورة اجمالا وتفصيلا وقال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال
فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا **قوله** وفيه رد لما قاله بعض المشايخ
من ان توصف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي اه ومن هنا ذهب بعضهم الى انه لا يحكم
باسلام المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم
وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو
قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم باسلامه والتحقيق ان اسلام
المقلد صحيح لانه مامور بالتصديق وقد امتثل سواء كان عن دليل او لم يكن
وهو مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة العلماء وان كان العوام
عاصون بتركهم النظر والاستدلال **قوله** وقلنا هذا الاشتراط الظاهر ان الاشارة
راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع واقول ما ذكر في الجامع لا يدل
على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستيصاف والتوصيف ولهذا
قالوا الايمان الاجمالي ان الواجب ان يستوصف المرء على سبيل التلقين
فيقال له اليس بقادر وخالق وكذا حتى سهل عليه الجواب فاذا قال بلى
فقد ظهر اسلامه اما من استوصف فقال لا اعرف ما يقول وما اعتقد حكم
بل حكم بكفره وما ذكر في الجامع ليس تاييدا لما قاله بعض المشايخ كما يوهمه
ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولا ثم يقول

وفيه رد لما قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات
الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه نحو اقام الصلوة وايتاء الزكوة واكل ذبيحة
الغانم يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائما مقام الاستيصاف صه قال منصور القاآني
المشهور القاآني يا بالنهرة وكانه سبق قلم صه وقوله اي قول المص وباسمائه وصفاته بيان
لذلك الاتفاق وكذا ايراده في حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي عم اكتفى منه بكلمة
الشهادة في ثبوت الايمان من غير بيان اثبات الصفات صه لا يقبل خبر الكافر فكان ينبغي ان
يقول لعدم الاسلام لكي حل بقية العبارة صه لان الشهادة تتوقف على معان اخر اي تتوقف
على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهي البصر والحرية والذكورة والعدل وعدم القرابة
وعدم كونه محدودا في قذف وعدم العداوة الدنيوية للاقطاع منها الى التمييز والولاية
والكمال وتكميل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة واثارة الشفقة من مخالفة في الدين
ولكون رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف الرواية صه في الانقطاع هو ضد
الاتصال اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لا مطلقا صه اما انقطا
فالمرسل الارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اي اطلقه سمي به من الاخبار
ما انعدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روى عنه وفي اصطلاح
المحدثين ما ترك التابعي الواسطة فيه بينه وبين الرسول عم بان رفعه التابعي الى
النبي عم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله عم كذا او فعل كذا او بحضرته
كذا ونحو ذلك وبعضهم خصه بما رفعه التابعي الكبير وهو من لقي جماعة من الصحابة
وجالسهم كعبيد الله ابن عدي بن الخيار وسعيد ابن المسيب وامثالهما اما اذا انقطع
الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه رجل لم يسم من المذكورين فوقه
فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط
منه واحدا فحسب وان كان اكثر يسمى منفصلا او منقطعا ايضا معلقا ان كان السقط
من مبادي السند واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى مرسلا
وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل
مخصوص بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وعنده كل ما لم يتصل
اسناده سواء اغري الى النبي عم او الى غيره صه وهو اربعة اقسام

اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه دون وجه وحكم كل ونقده
الاقسام بحسبه صه يقبل بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا
بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عم
كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسل صه يعني حجة عندنا ومالك واحمد ابن حنبل
في رواية عنه واكثر المتكلمين ورد اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث مطلقا
وفصل الشافعي التفصيل المذكور في الشرح الخ صه او اشترك في ارساله عدلان
الخ قد يقال انضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا ويجاب بان انضمام
الى الاخر قد يتقوى كالضعيف اذا تعددت طرقه صه او اثبت اتصاله بوجه
اخر اي بان اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غيره ولهذا قال الشافعي قبلت مراسيل
سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد فان قلت اشتراط الاسناد
غيره باطل لان العمل بالمسند فالجواب ان المسند قد لا يثبت عدالة
رواته فيقبل المرسل ويعمل به صه محتجا بان الجهل بذات الراوي اي الساقط
من السند وهو الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته ومن العدالة
والضبط وغيرهما صه من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة صه
قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول
عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر وكذلك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل
فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة به
على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا ضرب مزية تثبت للمراسيل
بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور صه والجهل بعين الراوي
جواب عن استدلال الشافعي وحاصله ان جهل السامع بصفات الراوي لان
التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا الجزم بنقل
الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد
فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوي عند
السامع وقد يقال كلامنا في الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان المحذوف
يحتمل ان يكون صحابيا وان يكون تابعيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا

وان يكون ثقة قوله غير القرن الثاني والثالث كان الكتاب ان يقبل دون القرون
الثلاثة الصحابة واتباعهم واتباع اتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه
من الاقسام في المقبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم
وبه قال جمهورا اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث فقال
الظاهرية وكثير من المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف
لا يحتج به الا ان صح بحجة بحيثه من وجه اخر قوله واما الباطن اي الباطن نوعان
انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه المتقدم ذكرها وانقطاع
لمعارضته دليلا اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة قوله يعني لا يقبل
خبره حتى لو اخبر كافر بنجاسة الماء لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على
الظن صدقه ان يراق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية
فانها يرد فيها مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا الزام فيها كالهدايا
حيث يعتمد لاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تجوز المستور ملحق به على الصحيح
ما قوله بان خالف الكتاب اي على وجه لم يكن رده اليه من غير تعسف كخبر فاطمة
بنت قيس وحديث الفقهاء شاهد ويمين المدعي وحديث المصراة فان الاول
مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اما في السكنى فواضح
واما في النفقة واستشهد فلان من وجدكم محمول عليها بالقراة ابن مسعود
وانفقوا عليهن من وجدكم والثاني مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم الاية فعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت
اليمين مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضور هما مع كون النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال والثالث مخالف لقوله
تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم وانما ردت هذه المسئلة لتقدم
الكتاب عليها لكونه قطعيا متواتر النظم وانما الخلاف في عمومات وظواهره
يعني كان عام الكتاب وظاهره اولى من خصص الخبر وامتنع نسخه والزيادة به
عليه خلافا للشافعي وعامة الاصوليين من غير تعسف يقبل على التاويل
الصحيح لعدم معارضته عموم الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز

جاز التاويل مع التعسف يبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل وفيه وجه التامل ان العمل
بالدليلين مهما امكن اولى من اعمال احدهما واهدار الاخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان
تمثيل الشارح لمخالفة الكتاب لقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر
مقبول لانه امكن تاويله من غير تعسف فالمناسب في التمثيل ما مثلنا به فتنبه له قوله مثل ما روي
انه عم قضا بشاهد ويمين رواه مسلم قوله فانه مخالف لقوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس بيان المخالفة انه عم قسم وهي
تقطع الشركة في الخبر المشهور فوق خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وكما ان
تقول قولهم القسمة تقطع الشركة ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عم اذا قال الامام ولا
فقولوا آمين حيث يؤمن الامام ايضا مع وجود القسمة فتامله قوله بان ورد آحادا
اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ
الاحكام فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب
او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه
لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية
ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها ولا سلم ان رد الحديث المخالف للحادثة الواضح
مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وذهب عامة الاصوليين
والشافعي وجميع اصحابه الى قبوله اذ صح سنده قوله او اعرضوا
عنه الائمة من الصدر الاول اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند
نقض المعنى يعني اذا اختلف الصحابة في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث كان
ذلك دليلا على زيافته وانتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج به
كغيره قوله لانه لما شذ اشتهار الحادثة لم يحل فيه الحديث فيه نظر فان الشافعية يدعون
انه مشهور بل متواتر لانه سبعون من الصحابة واقول يرد ذلك ما رواه البخاري
عن انس رض اذ قال صليت خلف رسول الله عم وخلف ابو بكر وعمر وعثمان فكانوا
يستفتحون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
قوله فان الصحابة عملوا باخبار الاحاد يعني من غير اشتراط عدد وانما اشتراط العدد
في باب الشهادة فقد جاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وهذا الخبر

الفضايل

في الشهادة شرط لم يعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان
اذا كان بالسماء علة في الثابت فيه حق الله تعالى لعبادة وهو وجوب الصوم وجعله
فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح
الاول وهو اختيار شمس الائمة قوله هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو ما يندرء
بالشبهات كالحدود والكفارات ذهب جمهور العلماء واكثر اصحابنا الى ان اثبات
الحدود باخبار الآحاد جائز وهو المنقول عن ابي يوسف في الامالي واختيار الجصاص
وتبعه المص وذهب الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب
التنقيح وتمسك الفريقين مذكور في الشرح قوله ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة مع ما ثبت
كون خبر الواحد حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات
ذلك قوله وما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس يعني فلا يقاس عليه
ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم توقفه على
الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة عليها فان قلت العقوبات تثبت
بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة فتثبت بخبر الواحد ايضا قلت
دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة للاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله
تع ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة فان قلت قد دلت الدلائل
على ان خبر الواحد حجة موجبة للعلم كالشهادة فليكن تثبت العقوبة مثلها قلت نعم
ولكن لم يفرق دلائل حجيته في القوة الى رتبة دلائل حجية الشهادة فافترقا على
ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت
من كل وجه بالنسبة الى ما تندرئ بالشبهات عملا بالاحتياط قوله وهذا هو الثابت
وهو ثاني بالنسبة الى حقوق الله تعالى قوله مع العدد اي والذكورة قوله اي الحرية
لا يقال الحرية صادقة على الصبي مع انه ليس باهل للولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ
والعقل فلا يرد الصبي والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شاء
او ابى وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الالزامات لا بد ان يكون الخبر المثبت
لها ملزما واللازم من باب الولاية فلا بد ان يكون المخبر من اهلها فافترقا ولفظ

ولفظ الشهادة للزيادة التأكيد قبل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان العباد
ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام
ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفى فيه بشهادة الواحد العدل
والاظهر ان اشتراط شروط الشهادة في هلال الفطر لما فيه انه الظاهر من حقوق التلبيس في التزوير
دفعا للمشقة بخلاف الصوم لانه لكونه من الحقوق التي فيها الزام ومما اختلفوا فيه التزكية فعند
محمد هي من هذا القسم حيث يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء
للمدعي بحجته وعندهما من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لكونها من حقوق الله تعالى على ما ذكره شمس
الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضي وهو من حقوق الشرع لا من
حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما قوله
فيشترط فيه شطري الشهادة تامة ولم يذكر في المبسوط سائر شروط الشهادة من الذكورة
والحرية والبلوغ فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة
عند ابي حنيفة مع احد الشرطين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي ويكفي
في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه قوله وشبه المعاملات اي المناسب
ان يقول وشبه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملات لا الزام فيها فلذا التشبيه بها قوله
ما خلا الاخبار بالشرائع يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق
بها فانه يلزمه قضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطر الشهادة وهذا
الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرائع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر
وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط
فيها بالاتفاق قال شمس الائمة الكرخي والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا
لان من يخبره رسول الله عم بالتبليغ قال عم نضر الله امرأ سمع مقالتي الحديث وخبر
الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا ههنا قوله هذا اذا كان المخبر
فضوليا اي هذا الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا ثم
اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة بلا خلاف بين المشايخ
واما في خبر الفضولي فقد اختلفوا فيه تشترط العدالة فيما لو كان المخبر واحدا وقيل
لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم قال محمد

ذكر في كتاب المأذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط والاصح لان التعدد تاثيرا في الاطمينان كالعدالة ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كما ذكره ضابطا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل مص لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لان فيه الناس الى ذلك اذ قل ما يجد الناس عدلا يرسله الى حوائجه او يوكله فلا يشترط فيه لما يفضي الى الحرج بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة وقيل ما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة تتى لغة للزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي مص قسم يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تع وخبر الرسول عم عن الله وخبر اهل الاجماع مص وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تع او بخبر رسوله او بالاجماع مص كدعوى فرعون الربوبية ودعوى المشركين الوهية الاصنام ودعوى مسيلمة النبوة فان شهد الحس والعقل والنقل بكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان مص وقسم يحتملهما اي الصدق والكذب كخبر الفاسق اي في جعل خبر الفاسق مما يستوي فيه الامران نظر فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذي يحتملهما على السواء كخبر المجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفي كون خبر الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل في المعاملات مص وقسم يترجح احد احتماليه اي وهو الصدق على احتماله الاخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فانه جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور جانبية دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا الاعتقاد لحقيته وانكره بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل عليه مص طرفي السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فنوعان اجلهما

حكت الرواية والمص بها اما صحابي او غيره فان كان صحابيا فالفاظه ست مرات بعضها ارفع من بعض بحسب النصاحة على السماع منه عليه السلام وعدمها الاول قول الصحابي سمعت رسول الله عم يقول كذا واخبرني او حدثني او شافهني بكذا فكل من هذه الالفاظ منقول عنه عليه السلام واجب القبول باتفاق وهذا اعلى المراتب الثانية قوله عم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عم وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت رسول الله عم يامر بكذا او ينهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا واوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا وكلها محمولة عند الاكثر على الاضافة الى الرسول عم وهذه دون الثالثة الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثر على سنة النبي عم وليست بمحمولة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من متاخري اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون الرابعة السادسة قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الاكثر على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما اصح من الاخر ونوعان عزيمة لهما شبه بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح مص ثم يقول له المستمع اهو كما قرأت عليك فيقول له نعم ونحوها او يقول هو كما قرأت من قراءة عليه الاخر كما قرأته على ونحوه من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلفوا في سكوته والصحيح انه تقرير اذا لم يدل على انه وهذا هو النوع الاول مص او يقرأ المحدث عليك وهذا والنوع الاول مستويان في الرتبة لا مزية لاحدهما على الاخرى هو منقول عن مالك والشافعي من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذويب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما مص ويذكر اسناده الى النبي عم ويذكر متنه بتمامه مص فاذا بلغك رسالتي فاروه عني المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتي بنا الخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب مص فيكونان حجتين يعني اذا وقعت الكتابة والرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتتا بالبينة

وانحكه

وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي المكتوب اليه ان يعرف خط الكتاب
وان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا وبقي قسم آخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك
على المحدث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة المحدث بجامع ان القارى اذا قرأ غير
السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الانواع فهو ان يقول
في اداء القسمين الاولين حدثني وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه
الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة
من اهل الحديث وذهب آخرون الى انه يقول في الاول اخبرني دون حدثني وبه
وقال ابن مبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول في القسمين الاخرين
اخبرني دون حدثني هو المختار قوله وهو الذي لا استماع فيه اي شئ من الفاظ الحديث
والسنده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص لا يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من
انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة الامر في الرواية
كالاجازة اي المجردة عن المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرني فلان
ابن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني ولم يعط الكتاب كما هو
قوله والمناولة اي الاجازة المقيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان
يدفع الشيخ اليه اصل السماع او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان
فاروه عني او اجزت لك روايته عني ثم يملكه اياه ويقول له خذه وانسخه وقابل به
ثم رده علي ومنها ان يجئ الطالب بكتاب الى الشيخ او بجزء من حديثه فيعرضه
عليه فيتأمله الشيخ وعارف مستيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على
ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فاروه عني او اجزت لك
روايته عني وهذه الاجازة تسميتها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك
وغير حالة محله عند آخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منحطة عن درجة التحديث
لفظا والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله
الكتاب ولا يقول له اروه عني ولا اجزت لك روايته عني وهي صحيحة معمول بها
عند اهل العلم ومردودة عند آخرين وهو الظاهر لان المناولة زيادة تكلف احدثها
بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة قوله اي الصحيح

وعلاه ان في ... السماع ... ... الاجازة بقول ... علم ... ... له

قوله مناوله

الاجازة بالاتفاق ولا تحل الرواية بها ان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان
غير مأمون على التغيير فان امن ذلك فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف
بصحتها قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي فان علم ان هذا ما في الكتاب شرط
عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف فلذا حكى الخلاف بعض المشايخ والصحيح
انه لا خلاف في رد هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا يوسف انما لم يشترط
علم ان هذا ما في الكتاب للضرورة فان الكتاب للضرورة يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما صيانة لسر القضاء عن عوام الناس بخلاف
باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه للحكم بالصحة بمحل الامانة فيها
قبل العلم قوله وهو نوعان عزيمة ورخصة ايضا قوله ان يحفظ الراوي الحديث المسموع
من وقت السماع للحفظ والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة
ولهذا قلت روايته قوله ان يعتمد الكتاب الذي يرى فيه سواء كان بخطه او بخط
غيره معروفا كان او الغير او غير معروف قوله صار كانه انما جعل المص رح هذا جوابا للشرط
المذكور في المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب الشرط المتن مع ان
جوابه يأتي بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر في الشرح جوابا للشرط المتن ينبغي
ان يذكر ايضا شرطا للدخول على جواب المتن ليرتبط الكلام بعضه ببعض فكان المناسب
ان يقول واذا كان كذلك يكون الحال ان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره ذلك
قائما مقام حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء قوله يكون اي الكتاب حجة اي يحل
للراوي الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه في حق
من ليس بمعصوم قوله لا يحل له الرواية به عند ابي حنيفة وكذا لو وجد القاضي في خريطته
سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه على صك لا يحل له العمل به ما لم يتذكر
الحادثة قال محمد والشافعي بل يعمل به في الكل وقد وافقهما ابو يوسف على ذلك في
السجل ورواية الحديث ووافق ابا حنيفة في الصك لحصول الامن في الرواية
والسجل اذا كان في يد القاضي او يد امينه عن التزوير وعدمه في الصك والسجل اذا كان
في يد غير القاضي وامينه حتى لو كان الصك في خريطة الشاهد جاز له الاعتماد
عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضي او يد امينه وفي قول محمد تيسير وتوسعة

على الناس وعليه الآن العمل والعزيمة ما قاله ابو حنيفة **قوله** قال بعض العلماء لا يجوز
نقل الحديث بالمعنى اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة من التابعين
واختاره الرازي من اصحابنا والجصاص وثعلب من اهل اللغة عملا بقوله عم نضر الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث ويعجز غيره عن الاتيان بمثل حفظه لانه عم
قد اوتي جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار والخراج
بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصور لمن كان عالما بالمعنى
بطريق الحقيقة عملا بما اخرجه ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب
بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اوتينا رسول الله عم فقلنا له بابينا وامهاتنا
يا رسول الله عم انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك
قال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وباتفاق الصحابة
على نقل بعض الاوامر والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي عم بكذا ونهى
عن كذا او رخص في كذا او قال كذا او نحوه او منه او تم منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم
من غير نكير منهم واعلم ان محل النقل بالمعنى في غير ماذون في كتب الحديث اما ما دون
فيها فلا يغير عن لفظه سواء دون فيها او نقل منها كذا افاد ابن دقيق العيد والنووي
لان الرواية بالمعنى رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج
والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان اللفظ اذا لم يتعلق
به حكم لا يلتفت اليه ولذا كان عم يلقي المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف
ما قصد لفظه كالقرآن والاذان والتشهد **قوله** فان كان الحديث محكما الحاصل
ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا
وظاهر يحتمل غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لا يحتمل
غير المعنى المقصود منه كقوله عم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن صح نقله بالمعنى
لمن له بصيرة في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول الامن من زيادة المعنى ونقصانه
حتى لو قال في هذا الحديث من وجد دار ابي سفيان جاز ثم لا حاجة الى قوله لا يحتمل
غيره لما تقدم في اقسام الكتاب **قوله** بان كان عاما محتملا للخصوص كقوله عم من بدل
دينه فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير

لب

لب بذوين **قوله** اما جوامع الكلم فلقوله عم خصصت بجوامع الكلم والله اعلم به ولكن الاصح
ان ما كان من جوامع مختص به عم وفاقا لشمس الائمة السرخسي لان المقصود هو الاتيان
بالمثل غير مأمون على الغير وخلافا لمن اجازه من مشايخنا لمن كان جامعا بين اللغة والفقه
اذ ادرك معناه **قوله** الطعن الذي يلحقه اما يكون من قبل الراوي او من قبل غيره
والاول على خمسة انواع والثاني نوعان وسياتي احدهما ان ينكر المروي عنه الرواية
انكار جحود وتكذيب بان يقول للراوي عنه كذبت علي او ما رويت لك هذا الحديث
وثانيهما ان ينكره انكار توقف بان يقول له لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا
اعرفه او نحو ذلك **قوله** فالاول مسقط للعمل بالحديث بلا خلاف والثاني اختلف
فيه **قوله** ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد ابن حنبل في رواية عنه الى ان
العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه
من المتأخرين وذهب مالك والشافعي من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به
وقيل سقوط العمل بما انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به قول محمد ومما وقع من
هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل ابن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي عم
قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته
عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني
عني في ذلك اصحابنا لا يعمل به بانكار سهيل ويعمل به الشافعي وهو الظاهر **قوله** لان كل
واحد منهما اي من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك
موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد
ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفائدته تظهر في قبول رواية
كل واحد منهما في غير ذلك الخبر **قوله** لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي
ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون
الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث
اعلم ان الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون
قبل رواية الحديث وقبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه
ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه

اباه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك
بالحديث لما بلغه احتياطا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين
في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة
كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذا ان
كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بل كان اللفظ عاما فحمل لخصوصه دون عمومه
او مشتركا فعمل باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف
بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث قوله كما روت عائشة رضي ومن هذا النوع حديث
ابي هريرة انه عم قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر
بالغسل ثلاثا فعملنا بالفتوى واسقطنا العمل بالحديث عملا حملا لذلك على ثبوت
النسخ عنده او الاطلاع على ان مراد النبي عم بازاء على الثلاث الندب قوله كما روت
عائشة رضي الحديث اخرجه ابو داود والترمذي قوله ثم ان عائشة زوجت بنت
اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا بالشام فلما
رات عائشة جواز تزويج بنت اخيها بغير امره بكونها ولية عند غيبة الولي الاقرب
فقد زوجت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير الزوجة
من النساء فلان تنعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به
نسخه قوله وان كان خلافه بان خالف اياه كما قدمناه قوله وتعيين الراوي
بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع قوله مثل حديث ابن عمر رضي ان النبي قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري ومسلم البيعان
كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظ لهما اذا تبايع
المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث محتمل للتفرق
بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه
على تفرق الاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما
متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد وقبلها وبعدها اطلاق اسم المتبايعين
عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان
فلا يعمل فيه بمجازه لا يجوز حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه قوله فعملنا بما روي

الى الله علم به وعلى تقدير ثبوته فمن اين يدل على ان المراد تفرق الاقوال فان قيل لان ذلك
هو الحقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث
لانه ليس بصريح في ذلك واني يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول فهما سواء قوله فان قيل
والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس قوله حديث ابن عمر رواه الستة قوله
وعمل الصحابة بخلافه هذا هو الثاني من نوعي الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الراوي
وهو قسمان الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث في الاول اما ان يكون في حديث بجملة
وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن كونه حجة قوله
ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا
القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن
الحمل على وجه حسن وهو انه انما يحمل بخلافه لخفاء النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه
من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلا ورواه
الطبراني مسندا فهل العبرة للوصل او الارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقات
الحديث مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند
الخصم اذا اعتضد بمجيئه من طريق اخرى وذلك ان تقول الجهني غير معروف بالفقه بين الصحابة
وابو هريرة اعلم منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعون
فلذا قدم على القياس كذا قالوا وفي كونه رواه كثير من الصحابة نظر قوله والطعن المبهم
هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من ائمة الحديث
وهو ثلاثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما ان يفسر
بشيء يوجب الجرح او بشيء لا يوجبه قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او متروك
الحديث او ليس بعدل او ليس بثقة من غير بيان سبب الطعن قوله لا يخرج الراوي
عن الرواية ولا يقتضي رد حديثه وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني
وجماعة من اهل الحديث قوله الطعن المبهم يكون جرحا اه والصحيح ان الجارح ان
كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم
والا فلا قوله الا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثاني وهو الطعن المفسر
بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثاني غير مقبول

مبحث التدليس

وذلك كالطعن بالارسال وشرب الخمر نبيذا لمن يعتقد اباحته والاول ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة في الدين والعدالة والاتقان كان جرحه مقبولا والحديث به مردودا الا ان اعتضد بالجبر ضعفه وان كان الجارح معروفا بالتعصب والعداوة كالملحدين اي اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الغالب انما حمله على ذلك الجبنة والتعقيب قوله حتى لا تقبل الطعن بالتدليس ليس هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول قوله وفي الاصطلاح كتمان انقطاع في الحديث اي في اسناده بان يورده بلفظ يوهم الاتصال والصحة كان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا النوع عنعنة وعن بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روى بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت ملاقاته لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالمعاصرة اما اذا قال حدثني فقد زال الوهم في جميع الوجوه لان حدثني يستعمل في المتصل فيه قوله وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري ولمحمد بن السائب الكلبي من غير بيان يعلم به انه الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح قوله هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث اما اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم الشيخ الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه الثاني تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسم او كنية او نسبة الى قبيلة او بلدة او صنعة او نحو ذلك والحامل له على ذلك كون المروي عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا في السن او متأخر الوفاة وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ وهذا هو القسم دون الاول والثالث تدليس التسوية ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة ~~وذلك الثقة~~ فيسقط الضعيف

المدلس

مبحث وجوه التعارض

المدلس من الضعيف بينهما ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل للاتصال فيستوي الاسناد كله بالثقات وهذا اشر اقسام التدليس قوله والمراد يعني التعليل اما اذا اكثر منه تحيث يستقره الخلق فلا يبالي بما يقول ويفعل فانه يكون جرحا وكذا لو كان بغير صحيح ولا تأويل قوله فصل قد يقع التعارض الخ شرع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج لانه عندها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا والفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر قوله لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين قوله لان ذلك من امارات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل معارض كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بخفايا الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حجة وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا قوله فلا بد من بيانه الخ يعني لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلا بد من تعريفه لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه ليترتب عليه معرفة طرق الترجيح فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويتين لتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدم امكان الجمع بوجه وترك المعارضة ما وقع به تعريفهما اصطلاحا وشرطها اتحاد المحكوم.

مبحث في بيان التعارض

وعليه وتندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل
والكل والجزء والجهة والشرط على ما عرف في موضعه وههنا شيء وهو ان صاحب
الحجتين
التحقيق نقل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان
وتساوي الحجتين شروطا فما جعل هنا ركنا جعل ثمة شرطا وبالعكس جعل هنا تضاد
الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن
لتوقف الماهية عليه كتكبيرة الافتتاح وبالجملة كلام المص اولى وفيه تامل لا بد منه في اعتبار
الركنية **قوله** كحرمة الخمر بعد حلها فانه تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لا معارضة
بين حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده وكذا لا معارضة بين اختلاف
الجهة ككراهة البيع عند النداء وجوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض عن سماع
الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط الصحة **قوله** ويمكن ان يكون ناسيا فان ما يتوهم
التقابل فيه ثلاثة اقسام الاول ان يستويا قوة فمن غير ترجيح والثاني ان يكون
احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه
معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص
مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح فقيد على السواء يكون لاخراج القسم
الاخير فانه لا يستحق تعارضا فقط لاخراجه لا احدهما على الاخر يعني بالذات
ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن يترجح احدهما
بقوة وصف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى
ثم ترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن
في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم الاول المأول العدول
الى غيرهما كما سيأتي ان تعذرت معرفة الناسخ منهما وتعذر الجمع
بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل بالشبهين
قوله وحكمها اى حكم المعارضة بين الاثنين المصير الى السنة اى على الترتيب
يعني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى خبر الواحد المعروف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد **قوله** وحكمها اى حكم المعارضة يعني في القسم الاول **قوله**

المصير

المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتاب او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم يوجد
قوله بجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة
اخرى او اية او اجماع او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح بكثرة
الادلة وهو مختلف فيه بين الاصوليين ذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى جوازه
وذهب العامة الى عدمه **قوله** وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة اخرجها ابن ماجة
عن جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن تؤيد عليه طرقه وله شواهد وكذا قوله عم فيما رواه
مسلم في الحديث المعروف واذا قرء فانصتوا ولا يعارضهما تعددت قوله عم فيما رواه الجماعة اصحاب
الكتب الستة لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه يحتمل في نفسه ان يراد به نفي الفضيلة
فلا يعارض غير المحتمل على ما عرف لكن روى ابن حبان انه عم امر المؤمنين بقراءة الفاتحة
فتثبت المعارضة فعلم حديث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به
الوجوب لانه ظني الدلالة وههنا ابحاث ذكرناها في حاشية صدر الشريعة **قوله** صلى صلوة
الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين المراد بسجدتين في كل ركوع لان الخلاف انما هو في تعدد
الركوع فانه روى في كل ركعة ركوعان وروي ثلاث ركوعات وروي خمس ركوعات
والحق انه ليس من التعارض في شيء لامكان التوفيق لكن معلومية على سبيل الفرض هذا
وقد اورد المص في شرح المجمع اشكالا قويا على التوفيق فليرجع **قوله** واما فيما يدرك فهو
مقدم على قول الصحابة وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة
في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب عنده المصير الى ما ترجح عند
المجتهد منهما لان قول الصحابي لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة
تعارض قياسين فيعمل بايهما شاء بشرط التحري **قوله** بان كان التعارض بين القياسين
واقوال الصحابة ايضا الظاهر ان هذا راجع الى قوله بان لم يوجد لانه ان وقع التعارض
بين ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة والقياس لم يوجد ثمة دليل يصار اليه ويمكن
ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه
عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال الصحابة ان لم يوجد او القياس ان لم يوجد فاذا
صير الى احدهما فوجد ايضا متعارضا مع مماثله فصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض
بينه وبين مماثله فتامله تفهم ويريد هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض

من الدليلين بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد العارض في الجميع يجب تقرير الاصول
قوله يجب تقرير الاصول اي ابقاء كل واحد من الامور الذي فيها التعارض على ما كان
في الاصل قبل ورود الدليلين قوله اما تعارض الدلائل كان المناسب ان يقول
بعد قوله الملتقي من السنة واقوال الصحابة والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فلحديث
جابر المتفق عليه ان رسول الله عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود عن غالب
ابن ابجر قال كان رسول الله عم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي عم فذكرت له
القصة فقال عم اطعم اهلك من سمين حمرك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشتباه
في السؤر ايضا فان جابرا روى ان النبي عم ان الاخبار تعارضت في السؤر
ايضا فان جابرا روى انه عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وروى
انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انه رجس كذا قيل فلك ان تقول
خبر جابر صريح في الطهارة وخبر انس دلالة وهي لا تقاوم الصريح والجواب ان
طهارة السؤر يفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا لانه عم اجاب بجواز التوضي ولم يصرح
بالطهارة قوله اما تعارض اقوال الصحابة الخ القائل ان يقول لا تعارض ههنا
لان اثر ابن عباس رضي لم يحفظ له سند واثر ابن عمر رواه ابن ابي شيبة
وغيره وهو على الاصل من ان لعابه متولد من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة
مبلغا تسقط معه النجاسة قوله ولا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهرا لان
عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا اللبن في ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان لبنه
نجس في اصح الروايات قوله وجب تقرير الاصول وهما طهارة الماء وحدث المتوضي
فلا ينجس ما اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك
من الماء اهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فقيل بالاول وقيل بالثاني
وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأ به ولو
كان الشك في طهارته لوجب غسل رأسه بعد ما توضأ هكذا قالوا وفيه
نظر فان الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة فضلا عن الشك في الطهارة والرأس
طاهرة بيقين فلا تتنجس بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب
غسله انما ثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى

لان

لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة
والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا فلا يجوز بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي قوله اي لا يطهر
ماء كان نجسا الى اخره ان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان الشك في الطهورية
قلت المراد نجاسة الحدث لان الجنب امام يقول الشك في الطهارة فانه لا يزيل
نجاسة قوله فان قلت اما السؤال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير
الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال به الحدث اذ لا معنى للطهورية
في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوال الجنابة لا يكون تقرير الاصول بل يكون
عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال صفة الطهورية ونبقى به وقوع
الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم
وهذا الخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطاهرية حيث يكون ايضا عملا باحد الدليلين
دون الاخر فيلزم عدم جواز التوضي به اصلا ووجوب التيمم وحده والوضوء عندهم
خلافه قوله ترجح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط اما ان تقول لا نسلم ان الترجيح
للاحتياط بل بالنص وهو قوله عم ما اجتمع حلال وحرام الا وقد غلب الحرام وايضا
اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجاب بان الحرمة ليست ههنا
مقطوعا بها للتردد واذا ثبت الترجيح تبين اذ لا تعارض حقيقة بل صورة
ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها قوله والاحتياط
في السؤر جعله مشكوكا اما فيه بحث من وجوه اما اولا فلم لا يحمل الدليل المبيح على
حالة الاضطرار بدليل قول الراوي قد اصابتنا سنة وح لم يتحقق التعارض واما ثانيا
فان التعارض لما وقع في السؤر ولنا خلف وهو التراب وجب المصير اليه كما ان له
اناءين احدهما طاهر والاخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الماء ويجب التيمم واما ثالثا
فان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم
عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن اين يجب الضم وانما يلزم لو لم يجب
تقرير الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم فان قلت
تقرير الاصول افاد النجاسة للعاب غير انه لا ينجس به المخالط ونص محمد على طهارته

بنا فيه فلا لهما نص على طهارة السور وهو اللعاب الذي خالط الماء فلا ينافي تقرير الاصول
قوله لانه تعلق به الجهل اي بعض سور الحمار انما سمي مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط
بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله
وانتفاء نجاسته وضم التيمم لا على معنى الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدبوسي ومنع
جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه للانكار بعد ظهور الحكم
وعلاقته قوله قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة
الحق لان الحق عند الله تعالى واحد اما من حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار
من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث انه الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان في
احدهما خطاء والاخر صواب ولا يدري ايهما الصواب وايهما وجب العمل من وجه وسقط
من وجه قلنا يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات
هذا اذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالاخر الا بدليل فوق التحري
بان يثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطاؤه في الاجتهاد
في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم مضى بالاجتهاد وباجتهاد مثله لرجحان الاول
بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل
باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالاخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين
فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمينه يبقى خياره في تعيين نوع اخر في كفارة يمين
اخرى قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخيار
ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان
الحق احدهما والاخر خطاء فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يطير
الى الاخر الا بدليل هو اقوى من الاول قوله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء مطلقا
شهد بذلك قلبه او لم يشهد قوله واما الروايتان او الروايات المختلفة عن اصحابنا
في مسئلة واحدة فحكمها حكم الحديث المروي عن الرسول عم بروايات مختلفة فيعمل
بالمتأخرة منها ان علم التاريخ والا فالعمل على ما شهد لها الاصول فتأمل قوله بان يقال
المؤاخذة المثبتة في اية البقرة مطلقة والمطلق منصرف الى الكمال منها وهي
المؤاخذة بالعقوبة في الاخرة فانها دار المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة المنفية

القياسي كما

في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة
لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا يحمل المؤاخذة في البقرة على المؤاخذة في الدنيا ويحمل العقد
في المائدة على كسب القلب الذي ذكر في اية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغموس
ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس
فيكون من باب حمل المجمل وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض به
كما ذهب اليه الشافعي قلت لثلاثة امور تلزم عليه الاول صرف العقد عن معناه
الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وهي حقيقة عرفية في
العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالاخر بخلاف عزم القلب
فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا
فهو اولى من مجازه لاستقرار حقيقة عرفية والعرف وان كان حادثا فهو حادث
بحدوث الشرع فهو واقع على مراد الشارع الثاني ان المؤاخذة بسبب القلب دال على ان
المراد من المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالعقد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ومنع
ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما فيما هو دائر بين العبادة والعقوبة منعا مجردا لا يعتد به
مع وضوح القرينة الثالث لزوم تأكيد الاية الثانية للاولى والتأسيس خير من التأكيد
وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان الكلام فيما وراءها ولصدر الشريعة وجه
ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة العقوبة
المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ
ابي منصور الماتريدي وجه اخر حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى
واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثباتها
في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة
بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان
المؤاخذة في الاية الثانية محمولة في كلام الصدر على الاثم ايضا بناء على ان دار المؤاخذة
انما هي دار الاخرة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الاية الاولى فان
الغموس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عدم
المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب جاز الدخول في الكسب

وذلك يقتضي المؤاخذة فكان التعارض موجودا في الاولى وجا بان ذلك ملتزم و
ولا تنافي بينه وبين المذكور في الكسب يندفع ايضا بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا
والمؤاخذة على دار الجزاء فان قلت هل يؤاخذ العبد بعزم قلبه على السيئة قلت
نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر يؤيده قوله عم من هم بسيئة فلم يعملها ليست حسنة
اي لم يستقر قلبه ان رجع عنها فان قوله عم ان الله لا يؤاخذ لا متي ما حدثت بها انفسها
ما لم يتكلم به او تعمل تحمول على ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل القلب **قوله** حتى يطهرن
بالتخفيف وهي قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة
والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه **قوله** يقتضي حل القربان بانقطاع الدم الخ
وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض طهرت المراة اذا خرجت من الحيض
سواء كان لاكثر او الاقل اغتسلت اولا ولا اطهار الاغتسال وذلك يقتضي عدم الحل
الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر اولا فقام التعارض مقامها ظاهر **قوله** لانه
انقطاع بيقين اي لعدم توهم العود **قوله** لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع مرة
ويدر اخرى ولو في مدة العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة **قوله** ولا بد
الاولى ذكر الفا كما لا يخفى **قوله** ومضي وقت صلوة كان الاولى ان يقول بان يصير
الصلوة دينا في ذمتها وفي الهداية ان لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة تقدر
على الاغتسال والتحريمة حل وطيها لان الصلوة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما
قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت الصلوة ادناه الواقع اخرا بان تطهر في
وقت منه اباحرجه بقدر الاغتسال والتحريمة لا الاعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ومضى
منه هذا القدر لان هذا القدر لا يترك بها طاهرة شرعا كما رايت بعضهم يغلطا فيه الا ترى
الى تعليله بان تلك الصلوة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة
الكافي او تصير الصلوة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة تقدر الغسل والتحريمة
بان انقطعت في اخر الوقت فعلم من هذا ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت صلوة
كاملا كما تؤديه عبارة الشارح تبعا لعبارة القدوري **قوله** فان قلت الخ تقرير هذا السؤال
لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لغوي ايضا فاد الطهرين واتفاق النواء على يطهرن
اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن مطلقا كما قال به مالك والشافعي

وان فيه واحد وزفر وعطا ومجاهد اتما على قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة
التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير
الجواب ان تفعل يجي بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف
لما يلزم على تاخير حق الغير وتراخي الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التقدير الشرعي
ويحمل الطهر حقيقيا على ان كصاحب عين المعاني قد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان
اي صرن اهلا للصلوة وبه لغت مؤنة التكليف في شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون
العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال
فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظا
قوله وقال من شاء باهلته المباهلة المفاعلة من البهلة بالضم وفتح اللغة وذلك لانهم
كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا وهي اللعنة **قوله** ولا معنى
الجمع اي بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا رد على من حيث جمع بين
الايتين وقال عدتها ابعد الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود **قوله** نحو ما روي
انه عم نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه وكما روي عنه من تحريم لحوم الحمر الاهلية
مع ما روي من اباحتها وكما روي عنه من اباحة الضب مع ما روي عنه من النهي عنها
فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان وابي هاشم حيث قالا بانهما يطرحان ويرجع
الى غيرهما من الادلة كالكوفي والبصري اذا لم يعلم التاريخ منهما موتا **قوله** ولو جعلنا الحاظر
متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد لان المبيح يكون مؤكدا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها ثم
ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعد التكرار اولى لكونه متفقا عليه والاخر محتمل
قوله الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي الخ توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشيء قبل
ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع بعقوبة وما كنا معذبين الاية
وبورود المحرم صار معاقبا على فعله وبورود المبيح ينسخ ذلك المحرم فيكون فيه
تغييران بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا وبهذا يندفع الايراد وان لم يكن
معنى هذا النسخ النسخ بمعنى المصطلح **قوله** اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل
لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المتعارضين

للاباحة نخ

اى المحرم والمبيح وعلى تقدير وروده ان قد ورد فى الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم
والمبيح دليل شرعى دال على جميع اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود
النص المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق فى جميع الصور **قوله** والتصرف فى ملك الغير لا يجوز
الا باذنه والغرض انه قبل الشرع فلا اذن فيه **قوله** وفخر الاسلام اختار القول الاول على معنى
انه هكذا وجد فى بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب كما فى البعض الآخر لا على معنى [illegible]
التعليل يعنى من اختار القول الاول لم يقل بان الاباحة اصل فى الاشياء على معنى انه تعالى خلق
الاشياء مباحة من غير تكليف بشئ ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالحظر والاباحة فان ذلك
انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم بشئ ثم كلفهم بارسال الانبياء وليس الامر كذلك **قوله**
بمعنى عدم العقاب اى لا بمعنى كونها ماذونة اذ لا اذن قبل الشرع **قوله** والمثبت اولى من
النافى لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التى اتفق عليها اصحابنا اراد
ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة
عدد الرواة **قوله** وهو الذى ينفى التعارض ويبقى الامر الاول مستغنيا بذلك وان لم يكن
فى لفظه حرف نفى **قوله** عند الكرخى اى واصحابه فى **قوله** يرجح قول الخارجى اى قول
العدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدول يعتمد الظاهر ولان المثبت موكد والنافى موسس
موكد والتاسيس خير من التاكيد ولانه لو جعل النافى اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت
للامر الاصلى ثم النافى للاثبات **قوله** من العدالة والضبط والاسلام والعقل لما اختلف
عمل اصحابنا يعنى ابا حنيفة وصاحبيه فى تعارض المثبت والنافى فى بعض الصور عملوا
بالمثبت وفى بعضها عملوا بالنافى فمن الاول اثباتهم خيار العتق وزوجها حر كما لو كان
عبدا فلا اشكال فى عملنا بما روى عن عائشة من ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت
وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه على رواية ابن الزبير عنها
انه كان عبدا اخبر عنها رسول الله عم وهو ناف لانه مبقى على الامر الاصلى اذ لا خلاف فى
انه كان عبدا قبل العتق ومن الثانى تجويزهم نكاح المحرم حلالا اذ لا خلاف فى عملنا بما رواه
ابن عباس ان النبى عم تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه يبقى على الامر الاول
فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج وقدموه على رواية يزيد بن الاصم انه عم
تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل

لم يكن

لم يكن بد من اصل جامع يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المص الى بيان
ضابط وفرق وبيانه ترجيح احدهما على الآخر **قوله** لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المثبت
بل يكون المثبت اولى لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مقاومة
بين الوجودى والعدمى **قوله** كان مثل الاثبات فى القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما ثبت
بدليله فيتعارضان ويطلب الترجيح **قوله** الاول والثانى مثل الاثبات فى القوة فلا يتقدم عليهما
بل يعارضانه والثالث والرابع يقصران عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه **قوله** فلم يعارض
الخ اى لم يعارض النفى الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من الطريق الاخرى وهو
ما روى انها عتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء قد اتفقوا على ان النبى عم قال لبريرة
لما اعتقت قد عتق بضعك معك فاختارى ووصله الدارقطنى من حديث عائشة اذ هى
فقد عتق معك بضعك وفى الصحيحين عن عائشة ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله عم
من زوجها ولكن اختلفوا لاختلاف الروايات فعند البخارى عن الاسود انه كان حرا
وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة انه كان عبدا
وعند البيهقى باسناد صحيح عن صفية بنت ابى عبيد انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت
منهما على النافى وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاصحية لاعتماد النافى على ما ليس بدليل
وهو استصحاب الحال فاطلق لها التخيير ومنهم من قدم النافى لكثرة طرقه او صحتها ولكنا
نقول لا عبرة بكثرة الطرق اذا لم يبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية اذا اعتضد الصحة
عاضد وهو ما ذكرناه من احتمال اعتماده على استصحاب الحال وبريرة براءين مهملتين
على وزن كريمة اسم مكاتبة عائشة رض **قوله** وهو هبة المحرم فانها تدل على الاحوال
الظاهرة المحسوسة من لبس المخيط وكشف الراس فكان كالاثبات فوقعت المعارضة
بينهما على اتفقت روايات النفى والاثبات على ان نكاحه عم لها لم يكن فى الحال الاصلى
قوله وهو اى الاثبات المعارض **قوله** لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل
منه **قوله** رجح النافى بفقه الراوى وهو ابن عباس رض فانه افقه واضبط واتقن
من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو بن دينار حديثه وقال للزهرى ما يعرف يزيد بن
الاصم الاعرابى بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس فسكت الزهرى ولم ينكر عليه **قوله**
فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى الامر العارض وهو النجاسة والحرمة ويبقى

الامر الاصلي وهو الطهارة والحل والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت للامر العارض **قوله** فان عرف
انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل
قوله والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل او لا وح فالترجيح في ذلك الى الراوي فان
اسند خبره الى دليل بان قال اغترفت الماء ماء جاريا طاهرا او لم اغب عنه ولم تقع فيه
نجاسة او قال طبخت الطهارة في قدر طاهرة بلحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته
عن النجاسة يكون خبره معارضا للاثبات فيثبت تعارضا ويبقى كل واحد من الماء والطعام
على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام
طاهر لا ادري كان كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا
للاثبات لانه خبره لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى **قوله** وظاهر قول
المص يدل على انه جعل الطهارة والحل مما خفي حاله عرف بدليله او لا يجوز ان يكون الطهارة
والحل مما اشتبه حاله وان يكونا يعرف بدليله اما الاول فلما ذكر واما الثاني فلان الماء
الذي نزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذه انسان في اناء طاهر وكان الاناء بمرأى
منه بحيث لم يغب عنه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين
فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا ولكن الظاهر هو الاول الى ما قرره صاحب الكشف لان خبر النفي
يحتمل ان يكون مبنيا على دليله ويحتمل ان لا يكون كذلك اتفاقا على السواء بخلاف النفي
الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل شيئا اخر فكان الفرق بين ما قاله صاحب الكشف
وظاهر قول المص ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي فان بين
عمل به وان لم يبين قدم المثبت وما قاله المص يرجع الى استصحاب الحال ابتداء بعد
التعارض والتساقط **قوله** والترجيح لا يقع بفضل العدد الى اي لا يترجح الخبر بكثرة
الرواة فلا يترجح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد اذا رويا او لا ما يرويه
الحر على ما يرويه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح له يقع بالذكورة
والحرية والعدد للنص لان الافتقار فيها الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب
قوله قال شمس الائمة والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد واما حنيفة
وابي يوسف خلافه وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر

ع

بلحمها

مع خبر الاحاد الى التواتر والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح به في حق العمل
فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام الشرع فخبر الواحد والاثنين والعبد والحر
والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب عليه الحق كالعشر فان قيل اعتبر النبي عم الترجيح
بالكثرة كما في خبر ذي اليدين فالجواب ان هذا ليس معارضا وترجيحا بل النبي عم انما توقف
في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط **قوله** فان كان الراوي اي المخبرين **قوله** فاخذنا بالمثبت
للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد وان قال فقال لا يعمل بالحديثين
لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح **قوله** وهو ما روى ابن مسعود الخ هذا الحديث مرفوع
وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك ولقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة
حالية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف
يتم الاستدلال به بل يكون هذا نظير الاطلاق والتقييد في السبب وهناك يجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده وبه يظهر رجحان قول محمد في عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف
ولفظ الترادّ لا يدل على قيام السلعة لان ردّ القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان
هذا مما ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يضر فيه لغة الاصول بنفي شيء لان
مفهومه اذا لم يكن قائمة لا يتحالفان بل يكون القول للمشتري وليس على اطلاقه بل اذا
هلكت بعد القبض فالثمن دين اما قبله فالثمن مقبوض فيتحالفان اتفاقا كذا في الكفاية
وفيه شيء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ما ورد عليه العقد فيشترط قيامه اذ الفسخ
لا يرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة
فيقتصر عليه **قوله** يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل المطلق على المقيد لان زنا وبهما واحد
ولك ان تقول كيف يستقيم هذا والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
ان المطلق لا يحمل على المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز
ذلك عند الواقعتين ويجعل ما تعدد وروي من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا
في نفسه فيجب العمل بالزيادة والنقص بحسب الامكان **قوله** حتى لا يجوز بيع سائر
العروض قبل القبض هذا تفريع على النفي يعني لا يحمل المطلق على المقيد حتى قلنا لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا
بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض

بالعدد نحو

والتقييد بالعوض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابا يوسف اولا وزفر علا بالاطلاق ولقائل ان يقول ما دليل ابي حنيفة التخصيص لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث الثاني مطلق **قوله** فصل في البيان كان حق هذا الفصل التقديم على مبحث السنة لعموم اختصاصه بها كما تقدم الخاص والعام وغيرهما او التاخير عن مبحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت التراجيح الخاصة بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان جاريا في الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها في الادلة ثم البيان في اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثاني بالمقام انسب فيكون متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل يفيد العلم فحصل ههنا ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه الثلاثة ولذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وهو غير جامع لا يخرج عنه من بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبق اشكال واجاب مع ما فيه من استعمال لفظ التجلي والوضوح وهما مترادفان واستعمال لفظ الحيز وهو حقيقة في الجوهر ومن نظر الى الثالث كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري عرفه بانه العلم الذي يتبين به المعلوم وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه يعمهما ومن نظر الى الثاني كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل الكلام والفعل والاشارة والرمز لان كلا منها دليل مبين وهو وان غلب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مفيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالفحوى على علة الحكم فهو بيان لان جميعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم لوجوب العلم **قوله** من الكتاب والسنة واقسامهما كالخاص والعام ونحوهما وكالمتواتر والمشهور والاحاد **قوله** فان الطائر يستعمل في غير حقيقة وكذا يطير فانه يقال فلان يطير بهمته وللبريد طائر لاسراعه في مشيه فذكر الجناحين قرر الحقيقة وقطع احتمال ارادة المجاز في لفظ طائر ويطير **قوله** فان اسم الجمع يعني الملائكة فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام

شامل

شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم مخصوصا فكلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة الخصوص واما اجمعون فقد يتقدم الكلام عليها **قوله** ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت طالق فانه يثبت به الطلاق من النكاح لان تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او ما هو بمنزلته لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوي ديانة فكان المعنى اللغوي مجازا للمعنى العرفي **قوله** وهو بيان ما فيه من المشترك والمجمل والمشكل والخفي **قوله** والمشترك مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبيان النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت باين ناويا به الطلاق لانه تبيين لذلك مقررة للمراد وقاطعة لما يحتمله البينونة باشتراكها من القطع عن الخيرات وغيرها **قوله** وانهما يصحان موصولا ومفصولا يعني بيان التقرير والتفسير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير فبالاتفاق واما مؤكد للظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التوكيد بالاتصال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة لانه يصح موصولا بالمبين ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفعل وعند بعض المتكلمين كالجبائي وعبد الجبار وابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من يجوز التكليف بالمحال **قوله** كالتعليق بالشرط والاستثناء اعلم ان المصنف جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لفخر الاسلام رحمه الله نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل فلا يخفى انه اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام

ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة **قوله** تسميتهما بيانا مجاز هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام
وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير في كل منهما اما وجودهما
في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار مثلا لما حال بين قول القائل لعبده انت
حر وبين حنثه وهو العتق تغير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده الا عند وجود الشرط
وبه تبين ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما وجودهما في الاستثناء
فلان الاستثناء وهو الا عشرة مثلا لما حصل بقول المقر له علي مائة تغير قوله له علي مائة عن
كونه ملتزما لمجموع المائة وليكون ملتزما للبعض منها فقط وتبين ايضا ان ليس المراد
الالتزام لمجموع المائة **قوله** الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله
هذا وجه كون تسميتهما بالبيان مجازا اما في الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما في
التعليق ابطال كله فباعتبار منع ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط ولولا الشرط
لاوجب هذا الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد
لا يكون منجزا في محله ومعلقا **قوله** وانما يصح ذلك موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن
عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه
قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول سنة فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه
التقدير بستة اشهر وبشهر وعن ابي العالية انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس
بالمجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله لفظا مع اتصاله نية
عند التلفظ بالمستثنى منه وبيان المصنف وهو التكلم فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** ولو صح
الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولم يأت بالذي هو خير لان معنى الاستثناء التخلص
اولى لكونه اسهل **قوله** والحديث الذي رواه غير صحيح ولئن صح فلا يتعين
ان يكون الاستثناء فيه ملحقا بكلامه الاول لجواز التقدير افعل ان شاء الله
وكذا الكلام في ابن عباس فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار الاستثناء
عند التكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في الظاهر واما وجب تاويل كلامه لان غيره
من الصحابة كانوا ايضا من الفقهاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى

التصريح

نسخة

من الخلاف **قوله** واختلف في خصوص العموم اه اعلم ان التخصيص ايضا في بيان التغيير
الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل **قوله** فعندنا وعند بعض اصحاب الشافعي
لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا لكون المراد من
العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال فيصير ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتعليل ودليل
النسخ لا يقبل التعليل **قوله** وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا
والاشعرية والمعتزلة يجوز الخصوص متراخيا كما يجوز فورا بمعنى انه بيان وتغيير
للعام **قوله** والمطلق عام عندهم اي عند من جوز تراخي البيان وقد تاخر بيان
اوصافها اي ان سئلوا كي نطلع به القران الكريم **قوله** من قبيل تقييد المطلق وتقرير
الجواب ان هذه الاية ليست من قبيل تخصيص العموم بل هي من قبيل تقييد المطلق لان
البقرة نكرة في موضع الاثبات فتكون خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق
نسخ عندنا فلذلك صح التقييد متراخيا عن مقيده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا
والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلا يستقيم جعل الاية دليلا اذ هي
من محل النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل
جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان
الواجب عليهم بقرة مطلقة والتردد انما هو في التغيير ولهذا قال ابن عباس لو ذبحوا
ادنى بقرة اجزاتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم **قوله** فتبين ان المراد منه الاهل
من حيث المتابعة فلذا لم يتناول الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس من اهل متابعته
لا ان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من اهلك وانما قال نوح ان ابني
من اهلي لظنه انه مؤمن عندما دعاه بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما
وضح له امره بنفيه عن اهله اعرض عنه وقال رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس
لي به علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات الرسل بناء على العلم البشري اما ان انزل
الوحي **قوله** ولهذا روي انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك اه ولئن سلمنا ان
الرسول عم سكت عن الجواب الى ان نزل الوحي فانما كان لما عرف من تعنت القوم
ومجادلتهم بالباطل مع علمهم بان الكلام لم يتناوله ولهم ثم ان الله بين تعنتهم

مطلب في ان العام لا يصير ظنيا

مطلب في ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا

بعد ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير
وهو يصح متصلا ومتراخيا ومثل هذا احسن وان لم يكن هذا احتمال البيه في حق من لم تبلغه
فهو ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص للعام واحتمال المجاز **قوله** الاستثناء
قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
واما لفظ الاستثناء فحقيقة في القسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل الصواب ان تقسيم الاستثناء
اولا الى قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية
في حد واحد وذلك لان الحد مبين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان
في الماهية لا يتساويان في جميع اجزائها حتى يجتمعان في حد والدليل على اختلاف حقيقتهما
ان احدهما اخراج والاخر غير اخراج لكن يمكن جمعهما في حد واحد باعتبار اللفظ لان
مختلفي الماهية لا يمنع اشتراكهما في اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا واحدى
اخواتها انتهى ولقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية فيقال في حد المتصل هو المنع
عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بالا او اخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح اخراجه
من صدر الكلام لعدم تناوله اياه **قوله** لان احدهما اخراج من متعدد والاخر غير اخراج قلنا
لا نسلم ان المتصل اخراج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور
بعد الا واحد اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا في متعدد
لفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل في هذا الحد كما في جاءني
القوم الا حمارا لمخالفة الحمار للقوم في المجيء هكذا ذكره بعض المحققين من النحاة **قوله** كقوله
له علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء فيلزمه الالف لا الثوب ويكون في
قوة قوله له علي مائة الا ثوب فانه ليس علي ويصح عنده فيلزمه الالف الا قيمة الثوب لانا
لما قلنا بان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا لزمنا اعتبار ان يكون الصدر متناولا
للمستثنى ليتحقق مستثنى الباقي وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح
استثناء المثليات من النقدين فضلا على القيميات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن
ابو حنيفة وابو يوسف اعتباره ايضا بحسب المعنى فقط اذا فاتت المجانسة على الكمال
المجانسة بقدر الامكان حتى جوز استثناء المثليات من النقدين وان في قال بانهما
جنس واحد بمعنى لا يجمعهما في الثبوت في الذمة ولان جريان الاستثناء احق فيها وان كانت

الثبوت بها

احسابا

اجزاءها مختلفة ومقتضاه في القيميات لعدم ذلك لما عول في ذلك على المعارضة لانه لا يصح ثمنا
فلم يكن استخراجه صورة ولا معنى فلزم ايراد كلها وان تعددت المجانسة فتعين القول بقدر الامكان
فيلزم القول بصحة استثناء القيمي من النقدين باعتبار مطلق الماهية ان كان كما قيل بانه انما
يقول بذلك في المتصل دون المنفصل والا فالمعول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء كان
الصدر منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان المعول عندنا انما هو على كون الصدر منتظما للمستثنى ولو
بالمعنى التوسع لا على المعارضة كما قال به الشافعي **قوله** على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد
وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته
ولو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود
الباري بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها
عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه
عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم يخالف الصدر **قوله** ولنا قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما هذا احتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثناء
لو كان عمله بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل اما
الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان
فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه
نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو عين المحال لان الالف اسم خاص بمنزلة
العلم فلا يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما قاطعا فيما عداه ويكون كذبا
بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فمتى نقص منه شيء يكون اطلاق اللفظ
على الباقي بلا خلل لوجود العموم ولقائل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازا باعتبار اطلاق
اسم الكل على البعض فانه شائع في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضائه والجواب
ان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح طريقا للمجاز هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
ليصح اطلاق الكل على الجزء منه وهو الجزء المختص وههنا ما دون الالف مثلا كما تصلح جزءا للالف
تصلح جزءا للالفين والثلاثة الاف وغيرها فلم يصلح هذه الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب يعني سقوط حكم البعض الذي يتناوله الصدر انما يكون في الايجاب اي الانشاء لا في
الاخبار لان الانشاء اثبات امر حال فجاز ان يعارضه شيء يمنعه من ثبوته بخلاف الخبر لانه حكاية

المعنى

مع ان اطلاق الكل على الجزء

اجزائه

لا بوصفه لان صحة الاخبار عما كان انما يتوقف على وجود المخبر به في الزمن الماضي والمعارضة انما يتحقق
في ان لو قال يلتبسان معه لان حكمه يتوقف بالاستثناء لان الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه
ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال لان حكمهما اى المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض الشراح لكان اولى
قوله فاذا لم يبق بعده اى اذا لم يبق حكم المستثنى منه ضرورة انتهائه به ظهر النفي او الاثبات والحاصل
انه يجب ان يتصف المستثنى بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفي والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فان ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثناء يسمى وجوده وعدمه بعده
اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم او الملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر
لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم ببعض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس
فعبروا عن انتفاء حكم الصدور بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات
وبالعكس قال في التقويم قوله ومن النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا
لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب
على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل العدم دليل الوجوب عليه قوله فكما ان المستثنى
الاولى ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية الخ فقولك لا عالم نفي لصفة العلم
على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتفي نفي العلم لوجود العلم كالليل
ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الضرورة تعين هو للثبوت ضرورة قوله وهذا الخ ثابت
بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر الا ان
حكم الصدر ثابت قصدا عبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح
في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات
مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه يفيد تاكيدا على تاكيد قوله ولذلك اختير في
كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا اما هذا من غير
الحنفية واما عند اصحاب الشافعي ومالك واحمد فاثبات الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء
من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان
الاله لما كان موجودا يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما السر في تخصيص مذهب
الحنفية بالاشارة دون الضرورة قلنا مهما امكن اثبات بوجه من الوجوه فلا يقول
بالضرورة واما القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالاخراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة

ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري النافي للصانع لا اله الا الله
يحكم باسلامه بالاجماع مع ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القائل فالجواب
انا نحكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا يشهد بذلك قوله عم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى
المشرك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد ولكن
الاول هو الانسب لهذا قيل فان قلت اى قسم من اقسام القصر قصر حقيقي ام اضافي قلت الظاهر
ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت اى نوع يقصد من الحقيقي ههنا اقصر الموصوف على الصفة
ام بالعكس قلنا التحقيق ان المطلوب ههنا هو قصر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن
معنى الوصف فان قيل فهل يجري قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم فان قلت
قد صرح بعضهم بانها لا تجري في القصر الحقيقي واجيب بحمل كلامه على انها لا تجري في قصر الموصوف
على الصفة من الحقيقي والا فلا نسلم وكلامنا في قصر الصفة على الموصوف فان قيل فهل يمكن
قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان المخاطب
بهذا القول موافقا للمتكلم في مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا في
طريق التجريد فان قيل فلم لا يجوز ان يكون القصر ههنا اضافيا قيل يجوز اذا كان المراد
من الموجود مطلق الوجود وتسلط النفي على وجود ما عدا المستثنى فان الوجود ممنوع عن
ممتنع الوجود ولا يمكن الوجود واما اذا كان المراد الوجود الواجب فلا يكون القصر الا
حقيقيا فتامل قوله ونظائره ان يقول الاستثناء نص الخ حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثناء
بمنزلة الغاية لانه لو صح جاز ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع
كما ذكره الشارح رح والجواب انا لا نسلم انه نص في الخروج لاستحالة دخول زيد في قولك جاءني
القوم الا زيدا في حكم المجيء ثم الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا
وانما لا يصح عنده حكمه معه لانه لا يجتمع مع المنافي فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك
في الغاية لانها ليست مانعة بل هي منهية للحكم لا غير وانما سبق ان الحكم يتقدم في المستثنى
لعدم الدليل كما يتقدم في الغاية وما ذكره من الوقوع لا يعتد فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات
المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والا لكان الاستثناء عين
الغاية لا مثلها قوله والجواب عن الشافعي الخ هذا الزام له فعلى في ان الاستثناء على

يلمسه نخ

فالمنه ٤

منتهية نخ

بطريق المعارضة قوله انما يكون الها ما في الأنى موصولة لانها اداة حصر قوله لقائل ان يقول الى هذا
من جهة الشافعي ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال
وفي الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا
على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المباينة لا بطريق المعارضة لانه خلاف
اجماع اهل اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف في المسائل والله اعلم بالحقيقة الحال قوله اى
الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول وداخلا فيه لولا الاستثناء اى صيغة فان لفظ الاستثناء
يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية
في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فيه لان الصدر لم يتناوله وقيل حقيقة فيهما ثم قيل
انه موضوع للقدر المشترك بينهما فيكون متواطيا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون
مشتركا لفظيا قوله بجعل مبتداء يعني المنقطع جعل بمنزلة كلام مبتداء حكمه بخلاف حكم الاول اذ لا
تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة
الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفي عن المستثنى الذي ثبت من المستثنى منه
او يكون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر فلا يقال ما جاءني زيد الا ان
الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما قوله الزجاج الى حاصله انه يمكن ان يكون الاستثناء
في الاية منقطعا او متصلا فان القوم انما كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع
وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله تعالى فهو متصل ويكون المعنى انهم لما سروا في العبادة
بين الله والاصنام اعلمهم بانه قد تبرأ مما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ عن عبادته
قوله معطوفة بعضها على بعض اى بواو العطف خاصة حتى لو لم يكن الجمل متعاطفة او كانت
متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في صرف الاستثناء الى الكل قوله وعندنا ينصرف
الى ما يليه الى ومما يظهر فيه ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل
ثلاث جمل في الاولى منها الامر بالجلد وفي الثانية النهي عن قبول الشهادة وفي الثالثة
الخبر بالفسق فعنده تقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا تقبل مع الاتفاق

منا ومنهم ان الاستثناء لا يرجع الا الى الجملة التي فيها الامر بالجلد لكونه حق الادمي فلا يسقط
بالتوبة قوله بخلاف الشرط لانه مبدل الى لقائل ان يقول المراد من التبديل لا يخ اما ان يكون هو
التغيير او لا لا سبيل الى الثاني لانه من بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون
مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان في
الاستثناء يتغير الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملية في البعض والشرط وان غير لم يخرج
اصل الكلام عن العمل كان قيل ان اردتم انه لا يخرج حال التكلم فليس بصحيح لان في زعمكم
ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل
ايضا اجيب بانه لا يخرج حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا لانه بل هو مبدل
حال التكلم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا انتفع الشرط اليه
غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان خرج الكلام عن العمل ابتداء لكنه لم يخرج انتهاء بخلاف
الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا في الكل قوله اسمى البيان الحاصل لاجل الضرورة
المناسب ان يقول البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان الضرورة
اضافة الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان ضرورة لكونه سببا عنها فالاولى ان يحمل
الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب ههنا في معنى العلة قوله وهو على
اربعة اقسام بالاستقراء انما هو في حكم المنطوق وما ثبت بدلالة حال الساكت وما ثبت
لضرورة دفع الغرور وما ثبت لضرورة طول الكلام قوله اى في حكم النطق وفي التحقيق
ايضا مثل هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة تدعو الى العدول عن المنطوق
الى النطق لان دلالته لو كان منطوقا كان بيانا لا سكوتا في الباقي لان البيان كما
يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذي يحصل به العلم كما ذكرناه في اول فصل
البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم وورثه ابواه فلامه الثلث فهم
ذلك بصدر الكلام لا بمحض السكوت فكان دلالته ابانة في حكم المنطوق وهذا وجه
حسن فلا ضرورة الى العدول واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان المراد
من المنطوق بالنطوق على معنى ان يكون في حكم النطوق وليس كذلك بل بيان منطوقية
يعنى اى النطوق برفع القاف يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد
بالنطوق التكلم بصدر الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الخ

تغير اعلى تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر اما النطق اذا جعل
عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار اي الدليل الذي يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء
والمتكلمين يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر فلا يحتاج الى تغيره بالنطق وتامله
تفهم قوله صدر الكلام اي وهو قوله تع وورثه ابواه قوله ثم تخصيص الام بالثلث
بقوله تع فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم تصرف اخر سواه
ولان الباقي لو لم يكن للاب لبقي نصيبه مجهولا وفي خلاف لسوق الكلام اذ هو مسوق
لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب ثابت بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين
وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلامه الثلث
ولابيه ما بقي لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركتين وتعيين نصيب
احدهما تعيين لنصيب الاخر بالضرورة واعترض بانه لا مدخل للسكوت في عرفان نصيب الاب
اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لانه
الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان في بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام
لدليل دل عليه فصار كان الكلام وجد تقديره ثم لا شك ان التكلم بنصيب الاب ليس بموجود
ههنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستعانة
ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة
ونظير هذا النوع من الفقهيات اذا قال رب المال للمضارب خذ دبتك على ان يكون لك
نصف الربح وسكت عن نصيبه نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد
المضاربة لانه عقد الشركة في الربح والاصل في المال المشترك
اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا لنصيب الاخر كما تقدم في نصيب الاب
فان قال مثلا لي نصف الربح كانه قال ولك ما بقي كما لو صرح بذلك قوله او ثبت
بدلالة حال المتكلم هو مجاز اي بدلالة حال الساكت المتمكن هو كانه لما جعل سكوته بمنزلة
الكلام سمي تعمه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من المتكلم ههنا الذي من
شانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شانه ذلك لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذه
الفائدة لا تحصل اذا فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ما ذكر مجازا ايضا وقوله من شانه
ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالساكت او يقال انه في

في بيان دلالة السكوت عند معاينة امر ثم بيان مجوز المجاز باي وجه يتيسر فما ذكره بعض
المحققين في بيان وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه اخر ولا تنافي بين
الوجهين الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام اذ من شان كل انسان ان يتكلم مكان الاول
اولى على انا لا نسلم ان المراد من شانه ان اراد من شانه ان يتكلم لانه ان اراد فذلك لا يوجب
لان يكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم
لان من شانه التكلم اذا راى مخالفا لذاته اما اذا راى موافقا له فلا نسلم ان من شانه ان يتكلم
قوله لسكوت صاحب الشرع الخ وفي بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عم اذا علم بفعل
او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخ
اما ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عم النهي عنها وتحريمها و
ومن المباشر الاصرار عليها او اعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول
كسكوته عن رؤية كافر يمشي الى كنيسة فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي
منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره
يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى
ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ قوله وذلك يدل على حقيقة الامر لان بيان المشروع
واجب على الرسول عم لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام في حق
غير النبي عم مع القدرة فلهذا جعل سكوته اذنا له فكيف في حقه مع قوله عم الساكت
عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع
الا عند من جوز التكليف بالمحال قوله كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه ليس
من ضرورات الخدمة فانه يكون اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن الناس وذلك
لان الناس يعاملون العبيد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا
لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا تتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق
وهل يعتق او لا فهو غير معلوم فيلزم تاخر حقوقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير
المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
ومن غشنا فليس منا وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون

لنوط الغبن وعدم الالتفات الى فلة المبالاة بتصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون
حجة قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا لنشر العادة فيما بين الناس بذلك
ومن هذا القبيل رضى الشفيع بسكوته عند العلم بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على
تركه الشفعة ويجعل ردا للشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح النطق وان لم يكن السكوت
موضوعا للبيان بل ضده لدفع الغرور والضرر عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشترى
فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يتصرف
وينتقض تصرفه ولا يخفى ما فيهما من الضرر تم قوله وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان كالاجماع
منهم على الحكم برد ها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة
منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فدل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته بدلالة فان الموضع موضع الحاجة الى البيان
لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو المقصود جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة
وقعت بعد رسول الله صلعم مما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد
وجوب البيان دليل للنفي ولا يقال انما سكتوا عن قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا
لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان
المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله او ثبت ضرورة طول الكلام هذا
اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعي وانما فاختلفنا في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو
مبين في نفسه وفي ما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من الحنطة
والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم او لا فعندنا يكون بيانا له
فلا يكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيانا ولا يكون منه فقول القائل لفلان على مائة
درهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة او مائة وقنطار زيت يكون عندنا
اقرارا بان مجموع المقر به من المعطوف والمعطوف عليه من جنس واحد هو جنس واحد
المقر المعطوف وعنده يكون اقرار المفسر فيلزمه تفسيره بما شاء له لانه قد ابهم الاقرار
بمائة ولم يعقبه بما يصلح بيانا له لان العطف لم يوضع للتفسير لغة اذا العطف موضوع
للمغايرة حتى امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدم هما حتى كان البيان
عين المبين فاذا لا يصلح العطف للبيان وضعا والا لزم ان يكون بيانا في قوله

له

له على مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد لتحقق العطف الموجب له وليس اتفاقا وليس
كذلك ما نحن فيه قلنا نعم وهو القياس ان قلنا بذلك من حيث الوضع ولكنا لم نقل به وانما
اثبتناه من حيث العرف المستحسن وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي تثبت
في الذمم في معاملات الناس بالاكتفاء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف المبهم عليه تخفيفا واحترازا
عن طول الكلام فيما كثر استعماله قوله بخلاف قوله له على مائة وثوب ونحوه مما ليس من المقدرات
في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسلم او ما في معناه
كالبيع بالثياب الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق اذا بين المقدرات وغيرها انما هو العرف
فان سلم الشافعي ثم الالزام والا فلا بد من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له
على مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلاثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها ولزمه المجموع
بالاتفاق لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره فينصرف التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان قوله
التبديل هو النسخ في اللغة الى قيل في الجمع بينهما في التوفيق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل
والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كالنسخ في التوجه
لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم واجيب بالتزام الائمة
ما قاله الشارح من التساوي فهو الحج ولا نسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل لان الخمر
كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ
بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل الشيء غيره يؤيده خصوصية ما نسخ من اية الا اية ثم النسخ في اللغة
مستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه تناسخ
القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى اخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه
يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال
من وارث الى اخر ونسخ الكتاب قوله ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف الى اخره هذا ما اختاره
فخر الاسلام لما كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه
فيجوز ان يحد ايضا فانه رفع حكم شرعي بنص متأخر وقيل هو رفع حكم شرعي بنص متأخر واعترض
بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وفي المستقبل لم يثبت بعد فكيف
يبطل واما ما كان لا رفع وايضا الحكم وتعلقه العلمي قديمان لا يقبلان الرفع واجيب
بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ

مسئلة في التبديل والنسخ

مباين في نفسه

لكان في عقول ناطق التعليق في المستقبل فبان النسخ زال ذلك التعليق المظنون واما سببه
فالابتداء واما ركنه فالبيان المذكور في الحد وسياتي بيان صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه
قوله اي بيان انتهاء مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته ازلا
وابدا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم اي قيل المتعلق بالمكلف تعليق التنجيز لان
او تعلقه القديمان قوله الذي كان معلوما عند الله قيل لا فائدة له ولئن سلم انه بيان ثم بيان
في حق صاحب الشرع فلم لا يجوز ان يكون بيانا ايضا في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي
كونه بيانا واجيب اي لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ للعباد مع كونه موقتا عنده قوله فصار
ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاءه على التابيد قوله وهذا
على مثال القتل الى اخره قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد
الحقوق والحق واكثر في الشرعيات والعقليات جميعا عند الله وفي الواحد ان كلا من المتنافيين
يمتنع ان يكون حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد
بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره
ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا والحق واحد عند الله
~~والنفس وهو تكافؤ الاصوات اي انما قيل لم يكن~~ قوله الاجتهاد وان كان خطاء
حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فمسلم وان اريد كونه حقا في حق العمل فممنوع قوله
والنفس وهو تكافؤ الاصوات اي فان قيل لم يكن المراد من النفس قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها كما قيل فانه صريح في الجواز اجيب ان صدق الشرطية
لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق فما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى
فول وجهك الاية وفيه نظر فان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلزموا بنصوصنا فلعل
المراد من قوله بالنفس ما ورد في التورية قوله وجوابه اي تقرير الجواب انه لا منافاة بين الحسن
والقبيح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت
اخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بذبح اسماعيل يدل على حسنه ثم نسخه
قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس
بنسخ وانما هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم
مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل

النسخ

النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المعراج وللقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع
لمانع من الخارج قوله ومحله اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان نعبده بشرطي وحي لتخرج بالاول
الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يؤدي نسخه الى الكذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل
الشيء وحرمته كهذا حلال وذاك حرام وبالثاني الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام
الاصلية قوله لانه لو لم يحتمل اي يعني لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يحتمل
النسخ ولو لم يحتمل الا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة
فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جائزات المعقول لا من واجباته وممتنعاته
وانما كان ذلك لان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد ان يكون محله حكما يحتمل
ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته قوله كما يقال حرمت
كذا سنة اي مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني سنة او احللته سنة وذلك بان يكون
حكما يحتمل اي قال القاضي الامام وليس هذا النوع مثالا من المنصوصات وذكر في بعض الحواشي
مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام قيل وليس
بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا
بدليل قوله فذروه في سنبله فكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال من هذا
النوع لا احتمال النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالسنة مثلا فقد اخبر ببقائه
الى السنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا
التركيب لا يزيد على صحة صوموا غدا ثم ينسخ قبل الغد قوله ونا بيدا نصا مثل ان يقول
ان ربي اوجبت عليكم الصوم والصلوة ابدا وبهذا كان التقييد بقوله نصا
الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا اذ المراد من التابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف لا لغوي دليل لان بيان
التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على جهة وجه البداء وظهور الغلط تعالى
الله تعالى عن ذلك هذا اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمر ابدا
اما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدي وشمس الائمة
وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه
ومال الى ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر من اصحابنا قوله لان

لان مقصود نا ابراد النظير لان المقصود بيان اشتمال الاعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال الاول يجب
ان لا يكون مطابقا للانفساخ بخلاف ان اهتدى على انه يتعلق بما به وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة فيها
والنار دائما فيهما وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه **قوله** ولا نبي بعده
يعني نبوة حادثة بان شرح ينسخ به شريعة نبينا والا فعيسى ياتي بعد نبينا لكنه
تابع لشرع نبينا ومتزله **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بما جرت العادة اي ان الجواب
اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد
قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب
وان رجح ما يخبر صيغة السؤال والجواب حصل في عبارته حزازة **قوله** وجوابه ان لا نوع
فيهما من باب التقييد والاطلاق يعني عدم النهي في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة **قوله** ولقائل
ان يقول تقييد المطلق عندنا نسخ مسلم ولكنه نسخ معنى لا صورة كما ياتي والكلام ههنا في النسخ
صورة ومعنى **قوله** اعلم ان هذا الخلاف الى المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع **قوله** اما لو كان
فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل فان كان الخبر في
حكم شرعي مطلق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل شيء مطلقا ثم بحرمته وان كان
في حكم شرعي موقت او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال ان هذا الشيء حلال ابدا او وقت
كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة للزوم البداء **قوله** اي شرط جواز النسخ
الضمير انما يعود الى النسخ كما في محله فعوده الى الجواز عود الى غير مذكور فكان الانسب
ان يقول واما شرطه اي شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا
بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا
عن المنسوخ متاخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ
والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله
فانها شرط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان
يمضي زمن يسع المامور به بعدما وصل الامر الى المكلف كان يؤمر باربع ركعات في وقت
بعينه ثم يدرك العقل من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل
الحديث الى انه ليس بشرط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار
وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والجصاص

وبعض

وبعض اصحابنا في كالصيرفي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة
المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت
الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء اليوم الذي
شرع فيه صومه لا تصم **قوله** بيان المدة لعمل القلب اي لو قال القلب وعمل البدن بالاضافة
بدون لام لكان احسن **قوله** الا يرى ان الايمان راس الطاعات اي ولقائل ان يقول
الاستشهاد بالايمان غير ناقص لانا نلتزم الابتلاء بالعقول واجبة ونمنع كونه محل النزاع
قوله وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من فعل خمس صلوات كلها فمسلم
لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح لجزء من الفعل كاف وان اريد به
عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني ولكنه كان مامورا
باداء الخمسين في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** قال عزم بنيته المراد خير من عمله
فيه شيء لان المراد من عمله الجرد عن النية ولو استدل بقوله من هم بحسنة فلم يعملها كتبت
حسنة لكان احسن لا مطلقا العمل **قوله** نجاز ان يكون العقد مقصودا الا فعل لكن
ان يقول يلزم ان يكون الشرط ويا من المقصود بالذات اذ المقصود من الامر ايجاد المامور به
فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة وليس كذلك والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل
على كونه مقصودا على ان الفعل في الاول ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء
ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة
بالقبول بهذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح التعلق به في مقام القطع
العلم وتقرير الدفع ان هذا الحديث مشهور قد ذكر في الصحيحين تلقته الائمة بالقبول
فهو في معنى التواتر وفيه شيء لان تلقي الائمة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ومجرد دعوى الشهرة
لا يكفي في مقام الدفع وتلقي الائمة لا يدل على شهرته لان بعض الاحاد يتلقوه بالقبول
ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم يقولون لم يثبت في حديث
المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وانما ذلك شيء زاده القصاص فيه كما
زادوا غيره مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك
مع كونهم مامورين فالجواب ان اهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض
خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث

والحقيقة

الجواب

لم يثبتها

فقوله وهكذا لا يكون جوابا

فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص والنبي عم كان اصل هذه الامة فكان مبتلا بالقبول
والاعتقاد في حقه وحق امته ويجوز ان يبتلي بامته لوفور شفقته كما يبتلي بنفسه فكان
النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد قلنا الملازمة ممنوعة لان علة
الحسن لا تثبت للمأمور به بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق
قبله فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل
وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى
وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى الامة بل بالنسبة اليه عم لانه كلف
بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حقه قوله لان التخصيص
بالدليل العقلي جائز دون النسخ وكذا يجوز التخصيص بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف
يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال قوله والا فاطلق منهم الى من ان ابا حنيفة كان يقول
يقول لا يجوز النسخ بقياس السنة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس مستخرج
من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في
الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف
الذي هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا
به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص قوله لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء
والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في انتهاء معرفة وقت
معرفة الحسن في شيء عند الله تع على انه لا اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم يطلع عليه
ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور
ان يكون ناسخا لهما ولان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عم والاجماع ليس بحجة في حيوته
لانه لا اجماع بدون رايه واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان
المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده قوله قال فخر الاسلام جاز
نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان
بهما ولا ينسخ احدهما بالاخر ولا الاجماع بالاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح قوله
يلزم اجماعهم على الخطاء عنه شيء لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطاء قوله قلنا شرط
القياس عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع

الشبه

معه

قوله انا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا لان شرط الناسخ
ان يكون متراخيا عن المنسوخ لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام ثم لا يخفى ما في
الجواب قوله قال بعض المعتزلة يجوز اي ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة و
الاجماع واليه ذهب عيسى ابن ابان من مشايخنا لكن بعضهم حمل اطلاق ابن ابان على القول
بان الاجماع ناسخ على ارادة انه دليل الناسخ فلا يكون ثمة خلاف في الحقيقة بل يكون
الخلاف لفظيا قوله وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقا لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا
ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع على
هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من الاولى
او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب
الشافعي ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ
السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والاخر الجواز وهو الاولى بالحق كما ذكره
السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع ولقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي عم
والمتواتر انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الان يقال المسموع من فيه عم كالمتواتر وفيه
بحث اذ لا حاجة الى قيد التواتر قوله وجوابه ان المراد المخالفة عند التعارض اذا جهل
التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ
مخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا
هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح
لانه تع امرنا والزمنا اتباع رسوله اذ ليس فيه بدون قيد العرض على كتاب الله تع قال تع
وما اتاكم الرسول فخذوه الاية والحديث يلزمنا اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا
للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الاحاد لا المسموع من الرسول بدليل قوله اذا روي
ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع منه كالمتواتر من الرسول قوله وجوابه ان المراد من قوله
ليبين ليبلغ اجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء وبيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب
بالسنة بيانا لانتهاء حكم السنة بالسنة قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان
يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس

ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا
بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره
بعض المحققين اقول لا شك ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع
الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الجزء فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس
بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتامل هذا قوله ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عايشة رضها
قيل فيه بحث فانه لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد خبر الراوي
من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه
قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واجيب بان مثله لا يعلم
بالرأي فيحمل على السماع ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز في حيوة النبي عم نحو هذا النسخ انما
كان في حيوته عم وقوله اباح لا يستلزم القرآن المتلو اذ السنة ايضا قرآن تفيد
الحل والحرمة والاباحة ولو علمت فيه قرانا البتة اذ هو الاصل وانا احللنا لم يعرف تاخيره
ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رض على كون هذه
الاية يعني قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو في القرآن فدل انهم اعتقدوا
جواز نسخ الكتاب بغيره قوله فكيف يترك خبر الواحد الخ هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد
في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا المقام ما نحن فيه هذا وقد صرح في شرح البداية انه
اية الوصية نسخت باية المواريث وقد رد ذلك الاتقاني في شرح المنتخب وان صح
اخذه من بعض الشراح عند قول بعض المعنيين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال
حيوة الرسول فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا
الجواب فان قيل رح ظن ان هذا السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شيء نشأ
منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عايشة فانه خبر واحد
نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقرير وانما المناسب الجواب الذي
الذي ذكرنا قبل هذا فتامل والله الموفق قوله قرآن متلو فيكون فيه دليل جواز نسخ
الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت
بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على
جواز نسخها بالكتاب قوله انسخت بقوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
السنة

الجواز نخ

لوارث

لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القرآن واعترض بان الوصية للوالدين والاقربين
انما نسخت باية المواريث وهي قوله تعالى يوصيكم الله الاية لا بهذا الحديث واجيب بان الثابت
باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر فلا ارتفاع للوصية
الا بالسنة وذكر الامام السرخسي نبه ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية
لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان
جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية
المواريث فلا يكون هذا نسخ الكتاب بالسنة قوله لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر
فيه نظر لان تلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاد تلقته الامة بالقبول فيرد نسخ
بهذا الحديث على قاعدته تم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور فتجرد دعوى
الشهرة لا يكفي بل لا بد من دليل ولئن سلم انه مشهور فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز
به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف
المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ انما يكون في حيوة النبي عم
والتواتر والشهرة بعده فكيف جاز النسخ بها جازت ايضا لكن يجوز ان ينظر بهما بعد النبي عم
نسخ الكتاب لا بخبر الواحد قوله والمنسوخ انواع لما فرغ عن تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل
المنسوخ وهو اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ
وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس
من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري الا نسخ الاخر في حكمه والمراد بالحكم ما يتعلق
بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي اي مدته بهذا الايراد
على من عرفه بانه انتهاء الحكم لا انتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجاب بان هذا النوع من
النسخ كان جائزا في حيوة النبي عم للاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما
شاء الله وقال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فانه يدل على الجواز فكان العرف ان الدليل
لورود الشرع بها نظرا الى ان الدليل ما اثبت حكما غير النسخ ولئن سلمنا فالتوقيف الشرعي
كما هو عبارة الفقهاء لكن القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود اي التواتر
وكان المناسب ان يقول رواه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولى
من رجوعه الى احدهما واذا لم يثبت التواتر يثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة

وهذا من تتمة السؤال قوله وبقي حكمها لا تعلق له بالسؤال وانما هو من تتمة الكلام الاول
وكان الانسب تقديم هذا على السؤال بان يقال نسخت تلاوتها بصرف القلوب عن حفظها الا
الا مكتوب في تلك الرقاع او بالاندراس وبقي حكمها كذا قاله فخر الاسلام اه قوله ولقائل
ان يقول ان قرأته اي قراءة ابن مسعود وقراءة ابن عباس اه وكان الواجب ان يقول
قرأتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر شرط فيما
ما بقي بين الخلق لا شرط لا نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح نسي ذلك السؤال
مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه
غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكمله هنا قوله وذلك مثل الزيادة على النص اختلفوا
في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة
كزيادة صلوة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك ففي بيان اتفاقا ان غاير
المزيد عليه كون ورود الشهادة في حد قذف مقارنا للجلد والا ففي محل الخلاف وذلك مثل
زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتغريب على الجلد في جلد الزنا واختلفوا في
ذلك على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب علماء الحنفية والثاني انها ليست
بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ
والا فلا والرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه
ذهب القاضي عبد الجبار والخامس ان اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال
بينهما فنسخ والا فلا والسادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ
والا فلا قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد اه اجيب عنه بانا نختار الاول
ونمنع كونه من مفهوم اللقب لوضوح دلالة كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة
باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا ان نختار الثاني ونمنع كون
العدم الاصلي لا يكون حكما شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يصف استمراره الى الشارع اما
اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلوة بغير طهارة على انا نمنع كون ذلك عدما
اصليا وانما هو عدم شرعي ناشئ عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا ما قلنا قوله لان الزيادة

زدتم في

نسخ عندنا اه اعترض بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد واجيب بان الزيادة
بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق

لا يمتنع في

الوضعية

الوضعية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل زد ثم تغريب العام على
سبيل الوجوب والجواب فيه غريب عن عموم البلوى فان قلت ان اقتصر المصلي على
الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلنا النزاع فيما
شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا
بالاجماع فان قلت تجب تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض
ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني قلت هي فرض من حيث كونها قرآنا وواجبا
من حيث كونها من خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله حاصله ان التخصيص
للاخراج اي لاخراج بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة
كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق كما هو الرقبة

في افعال النبي عم

قوله وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الحديث اخرجه مسلم من حديث
عبادة ابن الصامت قوله فصل في افعال النبي عم المراد منها الافعال
الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واغماء وزلة ولم يكن بيانا لمجمل
الكتاب ولا مختصا به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا شيء من هذه المخرجات كذلك
فان قلت الانبياء معصومون عن ان يصدر منهم حرام وما لا يمكن صدوره لا يتأتى الاحتراز
عنه فلا يصح اخراج الزلة قلت قد اختلف العلماء في العصمة وما هي العصمة اما
الاول فذهب قوم الى انها عدم امكان الاتيان بالمعاصي لخاصية في البدن او النفس
تقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها عدم القدرة على الاتيان بالمعصية
مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها امر يفعله الله تعالى لعبده لا يتأتى معه الاقدام
على المعصية بشرط ان لا ينتهي به ذلك الى الالجاء ولها عند هؤلاء اسباب اربعة

الحادث في
مقالة

الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور الثاني ان يحصل بمثالب
ومناقب الطاعات الثالث تاكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى الرابع
انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل يعاقب ويضيق
الامر عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثاني فقد
ذهب القاضي واكثر المحققين الى انه لا يمتنع عليهم قبل البعثة معصية ما من المعاصي
صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصغائر

واما بعد البعثة فقد اجمع اهل الشرايع على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على
صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تع ثم اختلف العلماء في جواز صدور ما يخل
بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه مناقضة دليل المعجزة
الذي هو حق وما ناقض الحق فهو باطل واختاره الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني وجوزه القاضي
ابو بكر لان الغلط والنسيان لا يخلان بالتصديق المقصود من المعجزة فانها دلت على صدقه
فيما يصدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تع واما ما كان من فلتات اللسان الغلط والنسيان فغير
داخل تحت التكليف ولا التباس مع وجوب البيان اذا وقع شيء منها اما من الشيطان نفسه كقول
موسى عم من عمل الشيطان واما من الله تع وعصى ادم ربه فغوى وقال تع ولم نجد له عزما فلا يخل
وثوقها بالوثوق وما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الآحاد فمردود
وان كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره والمحمول على ترك الاولى او قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة **قوله** لانها ليست بمعصية وان كان الشرع اطلق عليها اسم المعصية
مجاز الكون كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها
له وانما شرع اليها فعل مباح حصل له بذلك عن افضل الفاضل وعن اصوب الى صواب
لا عن حق الى باطل ولا عن طاعة الى باطلة ولا عن طاعة الى معصية فيؤاخذ به ويلام عليه
لجلالة قدره ورفع منزلته الا يرى ان سيئات المقربين حسنات الابرار **قوله** مباح اي اخره
المباح ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل والترك شرعا وكالامور الجبلية التي لا يخلو
ذوي الروح عنها كالتنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل الينا بدليل دل
على رجحان تاكد ايقاعه منه عم على وجه لا يلام على تركه والواجب ما وصل الينا بدليل
دل على تاكد ايقاعه عليه تاكدا يوجب من تاكد الافتراض والفرض ما ثبت افتراضه
عليه بدليل لا شبهة فيه **قوله** وان كان غيرها اي لم يبينه الش رح هذا المقام على ما ينبغي
فنقول ان كان فعله غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عم فالجمهور على ان
امته مثله في الاتيان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص لانه مشروع
والاصل في افعاله الشرعية وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب
الشافعي انه عم مخصوص به حتى يقوم دليل على ما ذكره غيره اياه فيه وان لم تعلم
صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان

من جملة

من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة مذاهب ذكر الش رح منها ثلاثة وترك الرابع اكتفاء
بما ذكره المص لكنه لم ينبه على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز
التتابع فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه بعث مشروعا عم ولم يبين
الش رح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه مع عدم جواز متابعته
فيه لامكان الاختصاص **قوله** لقوله تع يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله تع واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص
وامثالها توجب اتباعه مطلقا ولقائل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس بتام
لان مدعاهم شيآن اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب
في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتامل **قوله** دفع لشبهة الجاهل بانه قال كيف ساغ للنبي عم
الاجتهاد والحكم به مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي **قوله** باشارة الاشارة
بقوله عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر
الملك **قوله** جعل الاجتهاد منه عم وحيا الخ حاصله انا قلنا باجتهاده عم وحي
باطن لانه لا يقر على الخطاء فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد
غيره لانه يقر على الخطاء كما يقر على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد
من الانبياء عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فان ذلك
لم يجوز بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوزه آخرون فقالوا له العمل
بالرأي في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه فيها وحي واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة
المحدثين والاصوليين عن ابي يوسف لقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والانبياء عم
اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت
هذا الخطاب العام وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما
يغني عن الرأي فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت الغرض
يعمل بالاجتهاد **قوله** وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن اما
اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب بان ذلك اذا امكن ولا يمكن
ذلك وههنا لا يعلم يقينا انه عم كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره من الاكل

والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يكن اجزاؤه
على عمومه يحمل على اخص الخصوص قوله الا انه عم معصوم عن التقرير على الخطاء اعلم ان
اختلفوا في جواز خطائه عم في اجتهاده فاكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام
فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز والمختار انه يجوز
وهو مذهب اكثر اصحابنا لقوله تع عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء في
الاذن لهم لكن لا يحتمل التقرير على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء
هذا ولقائل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين منا مع جواز تقريرهم
على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي
هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرفت
هذا فاذا اقره الله تع على اجتهاده ولم يبين خطاءه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم
كالنص فيكون مخالفه حراما قوله لاحتمال الخطاء والتقرير عليه لانهما جائزان في حق
الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة
الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء في اجتهاد غيره قوله
وهو القذف في القلب الخ وقيل الالهام ما يخلق الله تع في قلب المؤمن العاقل من العلم
الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه قوله هذه الصفة وهي كونه حجة شرعية للحكم في
حقه وملزمة لغيره وان كان الهام الاولياء حجة في حقهم قوله بانه ليس بحجة كان
المناسب ان يقول اي بانه حجة ملزمة فانه المراد بالصفة الحجية لا اصلها تامل قوله
وشرايع من قبلنا الخ ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين
الى انه عم كان متعبدا بها وان كل شريعة تثبت فهي باقية في حق من بعده الى يوم
القيمة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة
ذلك النبي عم الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا و
واصحاب الشافعي الى انه عم لم يكن متعبدا بشرايع من قبلها وان شريعة كل نبي تنتهي
بوفاته او ببعثة نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد فعلى هذا لا يجوز
العمل بها ما لم يقم دليل على بقائها ببيان المبعوث بعده وذهب الجمهور من متاخرينا
والقاضي ابو زيد الى ان ما قص الله تع ورسوله عم يعني ما ثبت بكتاب الله او ببيان

الرسول

الرسول انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه
قوله وهو التقليد الخ اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل
معتقدا الحقيقة من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة
في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل
مثل تقليدنا الانبياء الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد
الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الراي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه
من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والثلاثة الاول صحيحة
لانها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر
والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من
هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا العامي ما يميز بين العالم
وغيره الا بنوع استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو
الذي ذم الله تع به الكفرة بقوله تع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذا
عرف هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا
ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعي ومن بعدهم من المجتهدين فقال
ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده
واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وابو اليسر
والمصنف وهو مذهب مالك واحمد ابن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي
في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان
فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق عمل اصحابنا على التقليد
فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيرهم قوله بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر لانه الاصل
ولهذا كانوا لا يفتون بالراي الا عند الضرورة بعد البحث والمشاورة مع ان الاحتمال
ان يكون عندهم خبر من الرسول عم واذا ثبت احتمال السماع قوله كان مقدما على الراي
المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه
بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس فان قلت ليس من عادتهم كتمان ما تبلغ اليهم من الخبر

فلو كان مسموعا لاسنده الى النبي عم لان التبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة
لعادتهم الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بكتمان فان الواجب عند السؤال
انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا عن السند فانه حينئذ يجب عليهم اظهاره
ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الراي دون السماع فله الرجحان لمزية الصحبة ومشاهدة
الوحي ومعرفة طريقة الرسول عم في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب
التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم
في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها
والتامل فيما لا نص عندهم فيه غاية التامل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على ماخذ
العلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره ولا عمل
بالمرجوح مع وجود الراجح وليس احتمال الخطا بمانع لان حجية التقديم كما في الخبر الواحد
مع القياس اذ لا يلزم منهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف ما يدرك
بالقياس قوله لان القول بالراي مشهور والمجتهد يخطي ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره
ولقائل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطا فيه باق
لان ما ظنه دليلا على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطا
في الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره كالاجتهاد دون احتمال ان يكون دليلا
لا يكون حجة على مجتهد آخر الا يرى ان قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك
بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابي قوله لانه في مذهبهم
لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل قلنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض
مندفع بترجيح المكلف بما وضع له دليل او الوقوف حتى يظهر له رجحان احدهما والتخيير
كالاقيسة المتعارضة قوله واختلف عملهم في غيره اي قال انه ان يقول هذه خارجة عن محل
النزاع لان محل النزاع ان يروى عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من صحابي ولم يكن
هناك اقوى منه وكذلك ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير
المشترك مختلف فيه بين الصحابة فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابي حنيفة قول ابن عمر
وقولهما قول عمر وعلي ووقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برايه وكذا الكلام
في المسئلة الاخرى على ما عرف في موضعه وان لم يكن فالتوقف او التخيير كخبر الاحاد والاقيسة

المعارضة

المتعارضة قوله يعني كما قال عمر اي وعلي وعثمان وابن مسعود به عملا بالقياس وعائشة
كما روى عبد الرزاق ان امراة جاءت الى عائشة فقالت بعت من زيد بن ارقم خادما
بثمانمائة درهم ثم اشتريته منه قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمانمائة
فقالت عائشة بئسما اشتريت وبئسما اشترى اخبري زيد بن ارقم ان الله قد ابطل جهاده
وحجه مع رسول الله ما لم يتب ثم تلت قوله تع فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى
القياس جوازه كما قال به الشافعي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع
كغيره لان قولها لما كان مخالفا للقياس تعين جهة السماع لجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان
الحج والجهاد قوله وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم اه وهذا ظاهر المذهب قوله وكان شمس الائمة
اه ذكر شمس الائمة انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روي عن
ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم
اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به قوله هو في اللغة العزم يقال اجمع
فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما
فوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح قوله وفي الشرع على امر يتناول القول والفعل
اي السكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم قيد بحكم شرعي كما قيده المصنف في الحكم بدل امر
ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه
حجيته سواء كان شرعيا او عقليا او دنيويا ويحمل قول من قيد بالشرعي على ما يؤخذ من الشرع
فيشمل الاعتقاديات وعلى عدم اعتقاد الامر الدنيوي وفي كلام التعريف عموم وخصوص
مخل وهو شمول الاعتقاديات المتوقف عليها حجية ~~الاعتبار الوارد~~ الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف
الشارح له اظهر كما لا يخفى فتامله قوله وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار الوارد على من تركه
لما يلزم عليه من انعقاد اجماع آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهد ويمكن ان يدفع بالغاية فكذا
فان المجتهدين كما يصح اطلاقهم على الموجودين الى يوم القيمة يصح اطلاقهم على الموجودين في عصر
من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة للمراد فتامل قوله هذا التعريف انما يصح اذا ورد
عليه الاستصناع وبناء الدار واستئجار الخير بلا وزن والتثويب في الاذان والاقامة
واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء

باب الاجماع

بحث الاجماع

الاستصناع نخ

المجتهدين موجودة فيها او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والآحاد فيها دليس شرطا فيه على قول
من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور **قوله** وينعقد اجماعا سكوتيا وهو من الأدلة
القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة **قوله** وفيه خلاف الشافعي
حيث قال ان الاجماع السكوتي ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر
الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري **قوله** وحديث ابن عباس غير صحيح
لان الخلاف والمناظرة في مسئلة العول كان اشتهر فيما بينهم فكان يخفى على عمر وكان عمر اليوم
الى الحق كيف وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع وكان يقول رحم الله
امرأ اهدى الي عيوبي يؤيده انه لما نهى عن مهور الغالية في خطبته قالت امرأة أما سمعت
قوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فمنعنا ما اعطانا الله فبكى عمر وكان كل الناس افقه
منك يا عمر حتى النساء في البيوت وان صح فهو محمول على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لما علم
من ثبات عمر على مذهبه **قوله** واجيب عنه اما اخره حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة
له على عدم نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص عدم الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار
شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل
على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولاستبعاد ذلك
من مالك تاولته اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب
الى الرسول وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفتهم
وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجتماعهم فيها وحمله بعضهم
على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف
رجع الى مذهبه في هذه الامور شاهد ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك
وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل الحديث حجة على الاطلاق ولم يرض بهذه
التاويلات **قوله** وقيل يشترط الخ اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في انه هل
يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة
على قولين واستقر خلافهم فيه فهل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين
في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي
وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا

في ذلك

اظهر في

شهور في

في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة
وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة
يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو
الاصح **قوله** مستدلين الخ يعني ان هذا البعض الذي اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا
استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين اصحابنا ثم انعقد من بعدهم على عدم جواز بيعها
فدل على انهما جعلوا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا
لم يجوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل الذي دل على ان اجماع الامة
حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف ولا بين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي
بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا الاجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر
جاحده ولا يضلل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه نفذ **قوله** وخلاف الواحد مانع اي
من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري
وابو بكر الرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت
قد توفي بعض الصحابة باشياء وانتهم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث
قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد
به اذا لم يكن مخالفا للنص وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا يخفى
ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع **قوله** ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع
على الضلالة ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل الامة قطعا اجيب بان الروايات
تظافرت عن النبي عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطاء والقدر المشترك بينها متواتر او مشهور
ثم لا يخفى ان ادلة حجية الاجماع انما دلت على حجية اجماع الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية اجماع الاكثر
بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وجدت القرينة
يراد منه مجاز فتنبه لذلك وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة
واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا
جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع بهم وان لم يبلغوا حد التواتر

البرد

فتأمل **قوله** وحكمه في الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل الاجتهاد
من الصحابة فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة
لان الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة **قوله** لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
العارض كالاجماع السكوتي والمنقول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده
واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد
الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والربوا يكفر منكره لانه منكر لامور
الدين قطعا ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة كتحريم تزوج المرأة
على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكره ولكنه
يحكم بضلاله وخطائه لانه وان كان قطعيا الا ان منكره متأول والتأويل يمنع الاكفار
فافهم **قوله** وانما قيد بالحكم الشرعي اه حاصله ان التقييد بالشرعي يدخل ما يتعلق بالاصول كنفي
الشريك ورؤية الباري في الاخرة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلوة ويخرج ما يتوقف
عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا
كتجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون
قوله وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة اه حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية
عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة واكثر الروافض
الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف بناء في قوله اولا اي بالاجماع فتأمله **قوله** ولنا
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به انه تعالى امرنا
بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل الامور اذ لو كان
المراد الصادق في بعض الامور لزم منه الامر بموافقة كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق
في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون الامر بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية
فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور التي يجب متابعته
في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني باطل لان التكليف
بان يكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد
يعلم بالضرورة انا لا نعلم واحدا بعينه فنقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين
الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة **قوله** فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم اه فيه

بحث

بحث فان المراد بشهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا
وان يكونوا عدولا في الاخرة لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد
من كان في زمان نزول الاية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه جعل اهل الكتاب
شهداء بقوله تعالى وانتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة واجيب بان الله تعالى ذكر
الشهادة مطلقة فيتناول الدنيا والاخرة وامر شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه ولو كان
المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدول واجماع
اهل الكتاب يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم
حجة لكفرهم على ان تأويل وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عم **قوله** والداعي قد يكون اه
اعلم ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه
والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد والناقل
للاظهار واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند
يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وفائدة
الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم
قطعيا **قوله** وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لانه قطعي فلا يبنى الا على قطعي وجوابه
ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان
هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم
بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا
قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا
بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم
يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاقدة على حكم فلا يكون لغوا **قوله** وقال بعض
لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد او قياس اذ هو عند وجود الكتاب والسنة المتواترة
لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لا به وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل
فيها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا
واذا انتقل الينا بالافراد بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرها مصدر

اخره بمعنى صيره فرداً بروايته له دون غيره ببرزخ الاول بمقابلته بالمتواتر واطلاقه بلفظ
الآحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد وبرزخ الثاني بمقابلته
بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد بمعنى الانفراد
والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر قوله وقال بعض اصحاب
الشافعي به اي بالآحاد وهو قول بعض اصحابنا ايضا قوله لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس
بقطعي فكيف يثبت به القطعي وتقرير الجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا
للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع
كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع
الصحابة ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت
بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي
واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب
للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي
وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان
الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب
العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل هذا
ولقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل
حجة قطعية لعله قطعية كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان المسموع من النبي عم
حجة قطعا قوله حتى يكفر جاحده والنسخ في هذا الاجماع جائز بمثله فيجوز على حكم ثم يجمعوا
على خلافه بعد مدة ولو اجمع القرن الثاني على خلاف فهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونه
دون الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والحاصل ان
القطعي ينسخ بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح البزدوي ولا ينافي هذا
ما تقدم في النسخ لان ثمة تحمل على الاجماع غيره من قرينة فتنبه قوله لا يكفر جاحد
الاجماع السكوتي وان كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه
ولا ينافي هذا جعله قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة قوله لانه بمنزلة
المشهور حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب قوله

وللقائل

ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص
والجواب ان الصحابة لما اختصت باوصاف لم تكن لغيرهم كان سكوتهم اوقع من تصريح
غيرهم قوله ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر عند الجمهور واجازه الظاهرية محتجين بان
الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولا
ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في زوج وابوين وامراة وابوين حيث جعل للام في الاولى
الثلث ما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول
ابن عباس وكذا مسروق احدث قولا رابعا في قول الرجل لامراته انت علي حرام بعد اجماعهم
على ستة اقوال فيها وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثلا فقد
اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق لا يعدو قائليهم ولا يجوز ان يظن بهم
الجهل فلو جاز احداثه لاخذوا به وقد منعوا منه الا ترى انهم منعوا في الجد مع الاخوة من احداث
قول ثالث يقتضي بكل المال للاخوة دون الجد وايضا احداث القول الثالث مستلزم بطلان
القولين الاوليين المستلزم اجماعهم على الخطأ ولهذا قالوا ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه
بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لا مطلقا ومسئلة الجد انما لم يجوزوا فيها احداث القول بكل المال
كله للاخوة دون الجد لانه لاجماعهم على عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان كان واحدا لم يلزم
من تجويز القول الثالث حقيقة اذ الخطأ مخالف جميعه فيعلق به وان كان متعددا لم يلزم من حقيقة بطلانهما
فالحق التفصيل كما اختاره صاحب الاحكام وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا
عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم
ذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع اجماعهم في ذلك على قولين احدهما
ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليست بشرط في شيء منها كما هو قول
الباقين قوله القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة والثوب بالذراع
اذا قدرتهما بهما وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار عمقه ويستعمل في
المساواة مجازا والعلاقة الملازمة لان تقدير الشيء بالشيء مستلزم للمساواة بينهما يقال فلان قيس النعل
بالنعل اي مساويها بصاحبتها وصلة القياس في اللغة هي الباء والآلات كلها على ما جعلت صلته في الشرع
فعلى ما ليس عليها لتضمنه معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء قوله وفي
الشرع اما القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات

مبحث القياس

وقيل هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه والشرعي ما عرفه المص قوله واعترض على هذا التعريف
بانه غير جامع اذ خرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل
بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن الفهم فانه قياس ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل
والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم لشيء سابق على وجه يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء
لاحق على وجه يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولا قابل للاتصاف بالسبقية واللحوقية ولا يستقيم
مع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس العدميين لا المعدومين
وان الشيء لا يصلح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدمي والمعدوم في الصدق وان
يتحقق في المفهوم لان الغرض لا ينسب الى العدم في اطلاق الا ما قام به العدم فيه والشيء وان اطلق
مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا او اعتبارا على ما ذكر لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل
السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق الا تبيان بما لا يليق باصطلاحهم واوردايضا
على عكسه قياس الادلة وقياس العكس فانهما قياسان ولم يصدق التعريف عليهما لان الاول
مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم بل دليلها كقياس النبيذ على الخمر في التحريم
بجامع الرائحة الدالة على الشدة المطربة والتقدير في العلة لا يشمل التقدير في دليل مساو
فلا ينعكس والثاني اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم لاشتمال الفرع
على نقيض علة حكم الاصل كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم في
الاعتكاف بالنذر بالاتفاق وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها
لما لم يجب في الاعتكاف بالنذر بالاجماع لم يجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلوة
والفرع هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلوة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها
شرطا فيه والحكم في الفرع وهو الصوم نقيضه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف
والتقدير في العلة المقتضي لما واتحاد في العلة لا يشمله لان التحقيق في هذا القياس عدم تقدير
الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض التحقيق في القياس المعروف وهو تقديرهما في الحكم والعلة
فلا ينعكس به التعريف واجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال نحن دليله مسلم
لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في المقيس
عليه وهو الاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع حكم هذا الاظهار يعني شيء آخر
وهو ان تقدير الاصل في الفرع هو ما اوجب في الحكم والعلة نقيض التحقيق في القياس المعروف

وهو

وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس به التعريف واجيب بانهما ليسا بمراد بين من مطلق
القياس لانهما ليسا بقياسين حقيقة ولذا لا يستعملان الا مقيدا بين ويمكن رده بان
المراد لا ينفي الايراد قوله والحد الصحيح الى اخره اي عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان
والشيخ ابو منصور واختاره المحققون قوله لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت هو الله
سبحانه وتعالى لكن ان تقول الادلة كلها اعني امارات وعلامات على ثبوت الاحكام والمثبت
انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لا خصوصية لذلك القياس والجواب ان القياس لا
لا يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله
والمثبت لحكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل من الخصوص الى العموم بثبوته
في الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا فاظهر بالقياس قوله وانما قال
مثل الحكم وانما ذكر لفظ المذكورين فلا جل ان يعم التعريف الموجودين والمعدومين وقد وقع في
عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم
لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه وثم
فالثابت في الفرع هو لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال واجيب
عنه بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة
ونحوها لان التعدية في هذا الموضع لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا التركيب
من غير قرينة نطقية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد منه ضربته مثل
ضربه لاستحالة ان يكون ضربه ضرب زيد فكذا هنا فاعله قوله فلا يجوز اثباته بالقياس لما في
اصله من الشبهة وتعالى الله عن ان يوضع اثبات حقه بدليل الشبهة فيه قوله نقلا وعقلا نصبهما اما
على التمييز او الظرفية او المصدرية او بنزع الخافض بمعنى انه حجة بالنقل والعقل قوله اما النقل
فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان المطلوب يثبت باشارته لان الاعتبار رد الشيء
الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الالفاظ والقياس بنوعيه فيكون ثابتا بمنطوق الاية
غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الالفاظ لا له باعتبار القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة
النص وبالمعنى الثاني ثابتا باشارته سلمنا ان الاعتبار هو الالفاظ لا غير ولكنا نثبت القياس
به بطريق الدلالة المسماة بفحوى الخطاب وطريقها ان الله تعالى ذكر في النص هلاك قوم بناء على
سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا نحل

ثم مثل ذلك اجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام
الشرعية ثم من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا فلا
يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص معقولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس
الذي تتوقف فيه العلة بالاستنباط قوله وحديث معاذ معروف اه القائل ان يقول حديث
معاذ ظني لانه احاد والمسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار
على الدليل القطعي قوله كذا قاله ثعلب نكتة وقال غيره الاعتبار الالفاظ بل هو الاسبق الى
الفهم هنا لترتبه على ما سبق والجواب على تقرير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة كي تقرر ان
الانتقال من المساوي الذي هو معنى القياس يتحقق في الالفاظ لان المتعظ منتقل من العلم
بحال كثرة الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق الاعتبار والذي هو القياس الشرعي احد جزئياته
وهو يكفي في المطلوب قوله ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت
ان الاول انما هو استدلال باشارة الاية وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لانها
مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتعاظ والقياس كما
بيناه فتأمله قوله وهذا استدلال بدلالة على تقدير تخصيص بالاعتبار بالمثلات وعلى
تقدير عموم الاعتبار في المثلات وغيرها فهو صريح في الاستدلال بعبارة النص قوله في قوله ع
الحنطة بالحنطة مثل بمثل يروى برفع مثل ونصبه متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت
رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح
بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان
يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الاخذ والمعطي فيه سواء قوله بدلالة الباء يعني انما قدر
المحذوف من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به
والمناسب له فيما نحن فيه قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر فعل مجهول
نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر قوله والحنطة مكيل
اي اسم علم للكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فليس المراد تحقق ر
بالمكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا قوله فويل لجنسه يعني في الحديث حيث قال
بالحنطة قوله والاحوال شروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى
ان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار راكبة

الاوصاف في

الاحوال شروط

فانت طالق قال في التلويح وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوصف بمعنى الشرط قوله والامر للايجاب الظاهر
ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم
يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل عدم جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل
هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية
المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح فانه
مباح ويجب فيه شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكأخذ الرهن فانه جائز والقبض فيه جائز
فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى
رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا
قوله واراد بالمثل يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات قوله اي
الفضل على القدر الشرعي وادناه في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب والدرهم
من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة وهي انما تكون بالقدر والفضل
لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر في الفوائد البديعية لشيخ الاسلام ان الفضل على
القدر يكون قدرا وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزائد حراما اذا كان كذلك
واما ما دون ذلك فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع
من احد الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بحفنتين حرم الفضل لان ما دون نصف
صاع في حكم الحفنة وكذا التمرة والتمرتان عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من
نصف صاع كربع قدح وثمن قدح كما في ديارنا فلا شك في الربوا وكون الشرع لم يقدر
بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن
وفي الاسرار ما دون الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له قوله لان الربوا اسم لكل زيادة
في احد البدلين وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال وقيل هو فضل
خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منعكس
فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي جميع العلوم الربوا
عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله جميع الافراد اللهم
الا ان المراد بالحقيقي اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز وفي الاستيجابي اتفقوا على انه

والقبض فيه واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اه

الفضل في

لو انكر ربوا النسيئة يكفر ولو انكر ربوا الفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس لا يراه **قوله** لان المماثلة تتحقق بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه **قوله** وذلك بالقدر والجنس اي المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعنى انما يكون بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار وبه تحصل المماثلة الصورية واليه اشار رحمه الله بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعنى وبه تثبت المماثلة المعنوية واليه اشار رحمه الله بقوله الحنطة بالحنطة ولقائل ان يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان والجواب ان الامر ان يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت اكثر منه وهو تفاوت القيمة **قوله** وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وهي وان لم يوجد في كتب السنة هذا اللفظ ولكنه ماخوذ من اطلاق ما قدمنا من حديث ابي سعيد هذا ولقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان تصرف هؤلاء مقتصر على الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط الجودة فليتامل **قوله** هذا الحكم النص اي هذا الذي ذكر من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواتها والداعي حكم النص اما الاول فلان النص سيق له فكان ثابتا بعبارته واما الثاني فانه وان لم يسق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربوا فكان الحرمة ثابتا باشارته واما الثالث فقد ثبت ضرورة للاول فكان ثابتا باقتضائه فتبين ان الكل حكم النص ثم بعد ما تاملنا هذا ووقفنا على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالجص والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية هي والنصوص عليه في العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت لاحدهما على الاخر في الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار والحاق غير المنصوص به في الحكم بالعلة الجامعة **قوله** على الخبر الثاني

آجلا

آجلا عمر بن ابي هاشم من جنب الى الشام وقيل الخبر الثاني يوم القيمة لان المخبر يكون بالشام وعن ابن عباس من شك ان المحشر بالشام فليقرا هذه الاية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير شراء عبد اخر وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثان لغة وان لم يتوقف على وجوده **قوله** فيما لا نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقاد بالتشبيه **قوله** والجواب عن من نفاه القياس اما تمسكهم الاول فالجواب عن الاية فان الاية كون القياس حجة لا ينافي كون الكتاب كافيا لان حجيته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن تبيانه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى ان قصته ولا تقل لهما اف ليس فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل على ان المراد من التبيان التبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني توقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الراي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا واما عن السنة فان قياس بني اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن في التورية بما كان فيها ونحن نرد مشروعا الى نظائره وايضا كان قياس بني اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب الطرد ونحن منعنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا يوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الآحاد لانا نقول انما يرد علينا اذا لم يكن مشهورة بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فكان ما تمسكنا به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل عن المعقول فانه تعالى اطلق لنا العمل بالراي في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء حقه تعالى ولم يكن في ذلك منافاة لكمال قدرته والغرض بان القياس وخبر الواحد ساقط لان علة القياس عندنا موجبة للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق **قوله** وللاصول في الاصل معلولة انما استقبح لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل والجواب انه قد جاء فهو معلول قال في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء في تعليل النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم دليل بالتعليل الثاني ان الاصل فيها التعليل بكل وصف ولكن لا بد من دليل يميزه من بين سائر

الاوصاف

وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام التعبد
دون التعليل الرابع وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لمانع وانه لا بد في ذلك من تمييز
الوصف الذي هو علة عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من قيام
الدليل على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علته معلول في الجملة وليس حكمه مقتصرا على مورده
لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما ثبت بطريق الظاهر الاحتمالي على ان
بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كالاستصحاب ونظهر
ثمرة هذا الخلاف في الذهب والفضة فان الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة
الوزن والجنس وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصلح مثالا ان يستدل عليه بان الاصل
في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل بان النص معلول في الحال **قوله** الا ان
تكون بمعنى في عن غير المعلول بان هو يعني كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون
اللام بمعنى في مجاز اذا ان سلم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز
لا بد له من دليل ونكتة ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد ويجاب بان النكتة
كون اخصر من في وانما عبر بان هو للنكتة التي ذكرها الشارح رح وحاصله ان النصوص
شهود الله على احكامه وقد حل بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح رح
وهذه عبارته ولا بد قبل ذلك اي المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل على انه اي ذلك النص
الذي اريد تعليله للحال **قوله** وقت القياس معلول في الجملة بعلة يستدل بها على ان ذلك
الوصف شاهد على ان حكم النص متعد بها اي غير مورده لا قاصر عليه فابقى اللام على
حقيقتها وكذا ان هو ولم يجعله معبرا به عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكلف لكن بترجيحهم
الاشارة الى المذكورات مل للتعليل والمميز اولى مما فعله الشارح رح والله اعلم **قوله** ثم القياس
تفسير لغة وشرعا اه اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اي معنوية لغة
واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء
لا بد ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشيء الا عند
وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء انما يخرج عن العبث الا لكونه
مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقيق ذلك يبقى للسائل ولاية الدفع فيحتاج الى جواب
يتخلص به عنه **قوله** فشرطه اه شرط القياس ثلاثة انواع وقدم شروط حكم الاصل وشروط

علة

علة حكم الاصل وشروط الفرع اما شروط حكم الاصل فاربعة عند المصنف اربعة شروط وضمن الشرط
الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه
لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة **قوله** وهو محل الحكم المنصوص عليه اه اختلف
العلماء في تفسير الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل النظر هو محل الحكم
المنصوص كما اذا قيس الارز على الحنطة مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الحنطة
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال
وعند المتكلمين هو الدليل الدال على حكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل وذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى
عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم
دون المحل والدليل والحق ان هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لابتناء
حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل او النص لان كل واحد اصله واصل الاصل
اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على
ما يبتنى عليه غيره وعلى ما يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير تكلف
قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المنا فيهما بالمعنيين نعم ان كان الاشبه بمتابعة
الجمهور فنعم وان كان تعقيد الكل بعلة واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز
وساير الربويات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا
وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا
المحل المشبه فرعا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت
للحكم كان المخصوص بمعنى المنفرد والباء الاولى بمعنى مع وفي بنص للسببية والضمير راجع
الى الاصل والمختص به غير مذكور فيحتمل الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم
في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا اشتراك فيه غيره بسبب نص اخر يقتضي اختصاصه صح
بذلك المحل كقوله عم من شهد له خزيمة وحده فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة
خزيمة وحده بمحله وهو خزيمة بسبب قوله ثم واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب
على جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع
بدليل كان مختصا به ولا يعدوه النص النافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان

الخصوص بمعنى التفرد والباء الاولى صلة والثانية للسببية فيخل الى ان الشرط ان لا يكون
محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر اخص لمثل خزيمة فانه مفرد بقبول شهادته وحده
بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقضيته واستشهد والشاهدين قوله
وهي تدخل على المقصور كثيرا فان اهل الاستعمال في الاصطلاح العرفي على ان المقصور هو المذكور
بعد الباء يقال خصصت زيدا بالذكر وفي الكشاف اياك نعبد نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك
واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم لانه لتخصيص القيام بزيد
وقول بعض الفقهاء يختص القسم بمزوجات لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل
الاستعمال الشايع على القلب لذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون
حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على المقصور عليه وان كان حقها دخولها على المقصور تنبيها
على المتبادر والمتعارف تقريبا على الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قوله في
الشرح فيحمل على القلب ليس بشيء لان المص ادخلها على الاصطلاح فلا قلب في العبارة
اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر الى الفهم اي كان حق العبارة
ان يقول كما ذكر بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها اجمال
تحتاج الى التكميل وكان حقها ان يقول وهي تدخل على المقصور كثيرا واما دخولها
على المقصور عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الفهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك
قوله وليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة انها لا تطلق الخصوص
وبالنص للسببية والنص الاخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني
يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بسبب نص اخر يخصصه
ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه خصوص
بحكمه وهو قبول شهادته وحده لما رويناه عن العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص
اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق الغير به قياسا وان كان ذلك الغير مثل المخصوص
في الفضيلة او فوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوص الثابت
بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة والباء الثانية صلة
والنص الاخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبني عليه ان لا يكون محل الحكم
مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص اخر وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم

الى

لا ينقسم الا ما هو بطريق الكرامة وغيره ولو سلم لكن لا نسلم جوازه لان شرطه المقارنة ولو سلم فالعموم
والخصوص من اوصاف النظم فيحمل العام المخصوص من القاعدة العامة لا يكاد يصح قوله بناء على
اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل لا يعارض النص فيكون
باطلا وقوله بناء على العيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان خزيمة فهم انه يجوز الشهادة
للرسول عم بناء على اخباره كما يجوز لغيره من احاد الامة بناء على العيان والمشاهدة فان قوله عم
في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل الخبر متوسعا في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول
الرسول عم بذلك اولى قوله الباء فيه للتعدية اي لان معدولا من العدول وهو لازم فلا يبنى في
المجهول منه الا بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا لكن الاتيان بالباء
يعين انه من العدول قوله يعني ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه
يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص
فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا
الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته كالنص اذا ورد نافيا الحكم لا يستقيم اثباته لانه يصير
نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك محال اعترض بانه لا حاجة الى تغيير الحكم لان
الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس يصدق على المحل اذ القياس في المحل ان لا يكون
محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان يكون هذا المحل متصفا
بهذا الحكم لا يعقل واجيب بان الحاجة اليه ضرورية لان المحل لا يكون معدولا به عن القياس
ولا يصدق على المحل انه معدول به عن القياس حقيقة والتعبير الذي ذكره مجاز متكلف
بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذي دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على
اربعة انواع الاول ما خص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كخزيمة والثاني ما شرع
ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكوة والحدود
والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس
حتى يبقى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم
تعقل علته والثالث القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيره وان عقل معناها
لعدم وجود نظير خارج عما تناوله النص فلا يتأتى فيه الالحاق وتسمية هذا خارجا عن القياس
فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع

وسيس الحاجة الى السنعى به ولكن لا يقيس عليه الموامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم
لان هالات وى الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس
بالاتفاق والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس
عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض
اصحابنا على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا
ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز
القياس عليه كالمستحسنات هذا والتحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه
كما ذكره الامدي في الاحكام قوله كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس
يقتضي ان يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او نسيانا الا ان حكم الناسي
ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عم للاعرابي تم على صيامك فانما اطعمك الله
وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنص عن عموم نص اخر وهو قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل وقوله عم الفطر مما يدخل حتى يصح تعليله واخراج المخطئ والمكره والنائم
اذا صبت الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا بعلة عدم القصد
لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالتخصيص والاكل ناسيا غير داخل
في العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله لقوله عم انما اطعمك الله وسقاك لا يقال
هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة وفيه
نظر لان مالكا لم يعمل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا معدولا به
عن القياس لما ثبت حكمه في المواقع ناسيا بالقياس عليه لانا نقول لا نم ان ثبوت
بقاء الصوم في المواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس لان الاكل
والجماع متساويان في افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد في احدهما واردا
في الاخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ولم يثبت للاخر والا لما كانا متساويين هو كونهما
متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضي التساوي في الاداء كما في
اركان الصلوة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب قوله
لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لان المقتضي لتشخص العرض محله وحقيقته يفتقر في تشخصه
الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا

اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث
هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق
وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عنه الانتقال بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز
بل يحتاج في تحيزه الى حيز مطلق غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود متشخص
لا من حيث انه متحيز احاصل له باعتبار الحيزين وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول
خاليا عنه لا محالة وههنا المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدية قوله واجيب بان المراد من تعدي الحكم
تعدي مثله هذا الايد فعما في العبارة من التسامح والغاية بتقدير المضاف لا يجدي نفعا لان قوله
بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه بان لا نم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا
واحكام الشرع لها حكم الجواهر ولئن سلمنا فلا نم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعول
عليه في تعريف القياس قول الشيخ ابي منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله
بعينه اذ ليس المراد به التعين الذي هو التشخص بل المقصود ان يكون المعدي مثل ذات المنصوص عليه
اي متحدا معه في ذاته دون عوارضه اعتراضا كما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف
المعدي فان ذلك من العوارض وهي لا تدخل في المماثلة فافهم والاولى ان يقال ان الناسي
داخل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان الناسي [illegible] فعله عن حيز المنافي بالطريق
ولقائل ان يقول قولكم حكم الناسي معدول عن القياس لا مخصوص عن النص دعوى بلا دليل وما
ذكرتم من انه باق على كونه متناول العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان التخصيص اولا
شرط المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص عندنا في نظر نوع المعارضة
بالاخراج والخارج من الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل على انه باق على الكف
لا مخرج عنه قوله وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة المراد به المستنبطة وفي صحة التعليل
بها خلاف عندنا كما يأتي والمختار عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة او المجمع عليها فمتفق
على صحته فتنبه قوله وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه اي وقوع التعدي بالتعليل الذي
هو الشرط لصحة القياس لا نفس التعدي فان ذلك حكم وهذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا
ولا بعد في ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده متأخرا واجيب ايضا بان التعدي حكم
نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته على معنى ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدي
والحكم بصحته غير نفسه فيجوز ان يكون التعدي حكما للشيء وشرطا لشيء اخر تأمل قوله

والثاني تسمية ثانياً بالنسبة اي ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط الثلثة والا فهو في الحقيقة
شرط رابع من شروط القياس **قوله** ان يكون المتعدى حكما شرعيا وهو احتراز عن اللغوي
والعقلي وذلك لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع وانه فيه للمساواة
في علة نفيا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون
المتعدى بالقياس الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا فيكون
الاشتغال به اشتغالا بما لا يفيد وهو غير جائز وهذا يبتني على ان القياس لا يجري في اللغة
ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء وانما لم تثبت اللغة بالقياس
لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها المخصوصة فيقاس عليها غيرها بالوجود
مثل وصف الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم
زيد على كل ما فيه زيادة كالنبق والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل
ما فيه بقاء كالحجر والمدر وكذا لا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق في الجبل وبفتحها
القبيلة انما سميا بذلك لوجود الانشعاب فيهما فيقاس كل ما ينشعب بالشعب او الشعب
كقرن البقر الوحشي **قوله** لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اي الالفاظ الشاملة للافعال
والحروف لان كلا منها اسم في اللغة اي علامة على مسماه والتخصيص عرف طارئ
ثم ظاهر هذه الاية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس
واعترض بان علم آدم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغة من سبقه
من الجن او غيرهم وايضا الاسم على المسمى فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس
يظهر ما خفي كما في القياس الشرعي واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر
اللفظ ومما احتج عليه المفسرون في تفسير هذه الاية على انا لا نسلم ان علم بمعنى الهم في الاية و
ولئن سلم فالالهام من الله تعالى تعليم خصوصا في حق الانبياء والقياس انما يظهر الكل الشيء
بل لما قد ثبت بمعنى شرعي وخفي علينا واللغات ليس كذلك لتعلم اللغات بترديد
الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول
ان كان النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم
الالهام الوضع كقوله وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليم ما سبق من وضعه من خلق آخر واعلم
انهم قد اختلفوا في تعيين واضع اللغة فمذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه الله تعالى وعلمها

بالوحي

بالوحي وقيل واضعها البشر واحدا او جماعة ثم حصل التوقيف بالاشارة والتكرار في الاطفال
قوله والدوران اي دوران الشيء وجودا او عدما مما يفيد غلبة ظن غلبة الدار للمدار
قوله قلنا الخ تقرير الجواب ان الدوران لو كان يفيد غلبة ظن الغلبة وههنا لم يحتمل لان تعليم الاسماء
غير جائز لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم
شرطه ولئن سلمنا ان الدوران يفيد غلبة ظن الغلبة مطلقا لكن ان ما جعله العبد علة لا يترتب
عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا **قوله**
ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر اما فان قلت انما يثبت بالقياس
الاسامي الشرعية لا اللغوية لان كل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وقد يثبت اسم الخمر
للنبيذ شرعا بالوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز
اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان **قوله** والشرط الثالث جعله ثالثا بالنسبة الى ما
تضمنه الشرط الثالث والا فهو بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس **قوله** ان يكون الحكم اي حكم
الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة
في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم توجد
امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وحاصل
هذا ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على
غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة
الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل
والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة
لانتفاء علة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأي لانه
جاز ان يكون خطأ فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم **قوله** فلا يجوز الى القياس الآخر يعني القياس
الاول وهو قياس السفرجل على التفاح **قوله** من غير تغيير له في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق
او تقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يبطل بذلك المساواة
المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير يكون اثبات حكم آخر في الفرع غير حكم
للاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع بالرأي ابتداء **قوله** والشرط الرابع تسميته شرطا

نفي الكادة المساواة المعتبرة في

الاسماء توقيفية

س وثنا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والآخر فهو شرطنا من شروط القياس ايضا **قوله** ان لا يكون في الفرع نص يعني ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار
مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع جاز وقال في التحقيق وهو الاشبه
لان فيه تأكيد النص ولا طائل في التشبث في الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد والقائل ان يقول
ان كان المراد من المعقول هو التعدية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظ
من المعقول القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت ان معاذا
انما عدل عن الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا حديث
معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه
دليل على جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالفه او اثبت زيادة لم يثبتها
اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز واما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق
وهو نسخ قيل والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات الثابت
والتأكيد ممنوع **قوله** اذ لو كان نص فان كان حكم القياس الخ هذا الاستدلال لما ذهب اليه
العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون كل من الاصل والفرع ثابتا بالنص فلعله
جعل الاصل والفرع فرعا اولى من العكس قلت ربما ينافشى بانه يجوز ان يكون احدهما
موافقا للقياس والآخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى **قوله** لم يكن للقياس فائدة
للاستغناء عنه بالنص اذ الاضافة الى الاقوى مغنية وفيه نظر لانا لا نسلم عدم الفائدة بل
يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد بمنع التوكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف
يجوز التعليل بدونه حتى يتأكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي
بتأكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التأكيد اذ لا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة
ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على من يراه **قوله** هذا متفرع
على الشرط الثاني من الشروط الستة التي ضمنها المصنف للشرط الثالث فاللواطة يجري عليها
حكم الزنا ويجوز ان تكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا
لا يستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي وانما عقلي او لغوي فتامل **قوله** لان حكم
الاصل ثبوت الحرمة متناهية بالكفارة الخ فلو صح ظهار الذمي لثبت به حرمة مطلقة بعد
ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لرفعه مساواة الفرع للاصل الواجب اعتبارها

في القياس فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع
حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع قلت لا نسلم عدم اعتبار المساواة فيها واما
فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغيير الحكم في الاصل بل هو مصحح للقياس لان من شأن الفرع ان يكون
ادنى حالا من الاصل سلمنا ان مثل هذا التغيير ضروري لاستحالة اثبات صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل
والضرورة تتقدر بقدرها وللخصم ان يقول لا نسلم ان الذمي ليس باهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق
وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل
للكفارة فهو اهل للحرمة فتعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان
لم يعتبره لايجاب الكفارة واجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق فان الذمي ليس باهل للصوم
اصلا بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق
واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الايلاء فاسد لان الايلاء طلاق
مؤجل والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة بخلاف الظهار
فان الحرمة فيه موقتة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا في العبد حال كونه عبدا والذمي اذا اسلم
لم يصح منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اصل مختلف فيه وهو ان معنى
العقوبة يترجح في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العبادة فلا ان الكافر اهلا لوجوبها **قوله**
وتقييد المطلق يعتبر له لان النص المطلق يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده
بالقياس لا يقتضي ذلك فيكون تغيير الموجبة بالرأي وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق نسخ
عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل **قوله** والشرط الرابع الخ وهو الشرط التاسع من شروط حكم
الاصل فيما اعتبره الشارح **قوله** فان قلت الخ تقرير السؤال ان الحكم الثابت بالقياس لا بد وان يغير
حكم الاصل من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب
ان المراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فان ذلك
من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما سنعلم من عدم جواز التعليل بالعلة
القاصرة على ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط
لان تغيير حكم النص بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الاصل او الفرع لان القياس لا يعارض النص
قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لا من شروط حكم الاصل لان التعليل قد يقع
مغيرا لحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام له في نفسه الى المتغير وغيره اما التغيير

او عارض له باعتبار التعليل فالقول بان شرط التعليل ان لايكون مغيرا لحكم النص اولى من
القول بان لا شرط لحكم الاصل ان لا يتغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا المعنى هو من قوله
بعينه لان الضمير عائد الى الحكم فتامل قوله لانه لايجوز التعليل الخ هكذا وجد في نسخ هذا الشرح وصوابه
لانه لما ثبت انه لايجوز التعليل الخ وكانه سقط من الناسخ قوله فلان لايجوز ان يتغير حكم النص
في المنصوص عليه اولى المراد تغيير المنصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم وانما كان عدم جوازه
التغيير في الاصل اولى لان الحكم في الاصل اقوى لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف
لثبوته بالرأي فاذا لم يجز تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف فلان لايجوز تغييره في الاصل من باب
اولى لقوته وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة النص على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع و
واذا بطل التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة
بالطريق الاولى قوله جواب نقض وارد اي من قبيل الخ فعلية قوله تقرير الجواب الخ يعني انما خصصنا
التعليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولا حبة من الموزونات كالحفنة و
والحفنتين والذرة والذرتين من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة
الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مقدورا عاما وقوع
المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال محمد في قول من قال
ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها صبي او امرأة
حنث ولو كان ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها
حيوان غير حمار حنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله الا سواء
بسواء اذ المراد حال [illegible] الكيل واستثناء الحال من العين وهو الطعام لا يصح الا بطريق
المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن وهو خلاف الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام
وان العموم لم يقع فيما يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل
واحوال الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير وان ثبت
هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للتعليل
بدليل مقارنة هذا النفي موافق للتعليل لا بالتعليل قوله اذ المراد منه اي من التساوي
في الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم

بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما والحق ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه
وان الاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع وللقائل ان يقول كون سواء بمعنى مساويا مجاز
والاستثناء المنقطع مجاز فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه
الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر
ويكون الاستثناء من الجنس مع امكان ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من
المنقطع وفيه شيء والحق جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع
وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير والاول اولى كما لا يخفى قوله فصار التغيير بالنص اي حاصلا به
يعني حصل تغيير اول الكلام من العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو
منتصب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صار اي صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا
او يكون خبرا بعد خبر قوله وتقرير الجواب حاصله ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص
الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر
الشاة لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب اسهل ولكونها معيار
المقدار الواجب اذ به تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز
الاستدلال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى محل لا نص فيه
ولم يوجد ههنا فالجواب ان هذا التعليل انما وقع لحكم آخر اي لاظهار كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقراء وهو حكم ثابت باصل الخلقة فيمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال
على وجوب الشاة والحاصل ان ههنا ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلاحية
الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغيير بل تغيير وجوب
النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر
هو صلاحية الشاة للصرف ليس منه تغيير النص اصلا اذ النص يدل على عموم صلاحية الشاة
للصرف الى الفقراء فصار التغيير مع التعليل لا به والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت
كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها في الصرف قوله تقرير الجواب ان
حق الفقير سقط في الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط
في صورة الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص لا بالتعليل وذكر الشاة لكونها
ايسر لان الاتيان من جنس النصاب اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة بالتعليل

لو كانت الزكوة ملكا له وليس كذلك والا لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل
اداء الزكوة كما لا يحل وطي الجارية المشتركة واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا لان الزكوة
حق الله تع على الخصوص فلا يكون في التعليل تغيير حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة
كما قرره الخصم فان قلت سلمنا ان الزكوة حق الله تع على الخصوص ولكن لا يجوز اسقاط حقه تع
ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع تغيير النص بالتعليل في اسقاط
الحق عن الصورة قلنا سقط حقه تع في صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص ايضا فان قلت
فكيف اطلق النص على الزكوة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله على الخصوص لان العباد كلها حق الله
قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام يده عليها بعد وقوعها ابتداء في حق الرحمن واورده
بانه مكرر اذ اثبته وجوب الزكوة بالعبادة وجواز الاستبدال بالدلالة في معنى التعليل
بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس بجميع مواعيد
الفقراء على الاغنياء واورد ايضا ان المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل اوجب صرف الخمس والكفارة
والعشر وصدقة الفطر فكانه قال ادوا بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه الاستدلال
واجيب عن الاول بان بجميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقدير ان الفقير من لا شيء
له او من له ادنى شيء وقد وعده الله تع برفع حوائجه فان الرزق جميع ما يتوقف عليه المعاش
وعن الثاني بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحيته الشاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا منع لجواز
الاستدلال لسقوط اعتبار الشاة وهذا الابدال على صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت باطلا
في الامر الى لغة فلا بد من اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث بان تلك
امور عارضة فربما يحصل بها انجاز المواعيد اما الزكوة فامر اصطلاحي بلدة من الاغنياء فيصلح
محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلدة من الاغنياء والحاصل ان الصرف فيه نوع لله
ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله اولا وفي صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
يثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص وفي الثاني بالتعليل بقي شيء
آخر وهو ان الموعود ان كان هو الرزق فما بقاؤه من عين الشاة ممكن فلا حاجة الى
التعليل وان كان اعم فلا دلالة للآية عليه لانها اخص من المدعى والجواب ان الموعود به هو
الرزق وغيره لما كان مثله في الاحتياج اليه الحق به دلالة قوله اي وعد للفقراء ارزاقهم
انما هو عبارة النص لما فيها من ايهام القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول

وعد

وعد الفقراء بارزاقهم قوله وذلك اي والحال ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقرة والناقة
والمقدر من النقدين وغيرها ولا يحتمل ولا يفي عينه بجميع تلك المقاصد من ماكول وملبوس ومنكوح
ومركوب ومسكون وغيرها قوله وركنه اي ركن القياس مجموع اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة فكما لا يتم حقيقة الشيء الا من اجزائه
فهو ركن له ولما كان حكم الفرع ثمرة القياس لما كان بحصول الجامع لا يحصل الا بثلاثة الباقية اما لكونه آخر
الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما في العدة المسكر او لكونها هي المؤثرة في الحكم
دون غيرها او لكون الابحاث الآتية مبتنية عليها فجعل كانه هو الركن ادعاء قوله لان ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم لا من القيام اي لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع
والسجود للصلوة واورد عليه القياس والعلة والشروط فانه لا وجود للقياس الا بالمقيس عليه ولا للمعلول
الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانا فلا يكون التعريف مانعا واجيب بان
المراد من الوجود التكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير وح لا يلزم عليه ما ذكر وذلك ان لوجود
المحدثات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوين اجزائه الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود
حقيقي كامل والثاني تحققه باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها
وهو بهذا الاعتبار قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف ان المطلق محمول على
الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الا به الوجود باعتبار الاول دون الثاني كانه قيل
لا وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمتوقف
فمن جوزه لم يحتج الى الاعتذار ومن لم يجوز فله ان يقول الشيء المطلوب تصوره لان علل
الشرع امارات على الاحكام لا موجبات لان الموجب في الحقيقة هو الله تع واعترض
بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تع موجب للاحكام على تقدير اسبابها الا مطلقا فيكون
الاسباب موجبة بجعل الله تع وذلك لا ينافي كونه تع موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تع
موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الايجاب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة
فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تع هو الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود الحوادث
كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر
لاستحالة ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز لارادة
الاحكام عليها تيسيرا وهي في الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية ليست موجبة انما الموجب

للحكم هو الله وانما وضعت تيسيرا على العباد وهي في حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين
ان تسمية العلل عللا صحيحة وقوله الحكم في الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان
الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
كذلك لما امكن القياس وكلامنا في ركن القياس فلا بد ان يكون الحكم في الاصل مضافا الى
العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما زعمه الطاعن قال
بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا
التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ائمة مرجع
الجلي في الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل
والثاني بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم الاختصاص بالاصل وهذا اوضح **قوله** ثم الحكم في المنصوص
ان كان مضافا الى النص في الاصل لا الى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق
يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص الخ اعترض بان كون الحكم مضافا الى النص في
الاصل المنصوص عليه لا يمنع كون المعنى علما على حكم النص في النص الاصل لانه قد يتعدد
ما يتعرف به الشيء اذ قد يكون لشيء علامات والمص لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك
المعنى علة الى تسميته علما اشارة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه وان
ما نظر الى رعاية المص وجعل المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع مع ان حكم النص في
الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا في حد القياس المعول عليه هو
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر فلو كان علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق
الملزوم بدون اللازم فان قلت فيقدر مثل مضاف الى الحكم بتقدير الف وقلت يستلزم
تقدير المضاف لدفع الفساد وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجيب بان ليس
المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام بجميع الاعتبارات بل هي اعلام بالنسبة
الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لا يتصور تعدد
مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب واحد فتبين بذلك ان
الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلمية والموجبية
في المعنى متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فينتفي العلمية ضرورة
فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما بهذا المعنى ايضا لان الحكم في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة

الى الفرع قلت ذلك امر اعتباري ضروري فلا يظهر اثره في صحة اطلاق اسم العلم عليه لان المطلق
ينصرف الى ما هو ثابت من كل وجه وقوله والمص لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبية
متلازمان فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الاصل في الفرع غير موجود الى آخره فاسد
اذ لم يشتبه على احد ان المراد من وجود حكم النص في الفرع وجود مثله الا ترى ان المص وجميع المتأخرين
قالوا حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا من شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص الى الفرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدي غير متصورة فتبين ان المراد
ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الا غيره
وقوله لو كان المعنى علما لزم كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام
فساد تقدير المحذوف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على انا لا نم التقدير بل نقول معناه كذا.
قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا وهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب اليه جمهور
اهل الاصول ان المراد من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو
ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق
اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغاء
القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص امارة على وجود
الحكم كالعلة **قوله** ولا مماثلة بينهما اذا قلنا انتفى الحكم في الفرع ولزم منه ابطال القياس قلنا
انها مؤثرة في الاصل **قوله** وجه مشايخ العراق الخ المناسب ان يقول وجه قول وكان ذلك
سقط من الكاتب **قوله** لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة لان المثبت للحكم هو الله تعالى
ووروده انما هو لمعرفة الحكم فان كان معقولا يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون
المؤثر في حكم الاصل هو المعنى لا النص فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص
لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع
اياها علة فلا يكون لها علية حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية **قوله** فيرتفع
الخلاف اقول الخلاف ثابت على كل مراد لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع
الخلاف اذا كان المراد ما ذكر بل غاية ما فيه ان المص ح يكون مختار المذهب جمهور الاصو ليين
اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف في عبارة المص من حيث انها لا تخفى بقول احد الفريقين

بل هي شاملة لهما لصدقهما بالاصل والفرع معا او الفرع فقط وان كان الظ الاول فتامل **قوله**
مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف الوارد
في الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلية اما بصيغته او بغير صيغته اي **قوله** اي ثبت
حكمه لا حاجة الى هذا الحل بل هو مستدرك **قوله** عندي يعني الاشتمال لا بمعنى لا حاجة الا ما ذكره
من قضية التضمين لان صلة الاشتمال على كلام المص في غاية الحسن **قوله** كاشتمال نص النهي عن بيع
الآبق على العجز عن التسليم وذلك لان البيع يقتضي بايعا والعجز صفة لا صفة العقد لان
البايع يعجز عن تسليم بيع الآبق فكان العجز ثابتا بما يقتضي النهي لا بعينه **قوله** وجعل البنا للمفعول
والفرع خروج على الكناية عن الفاعل **قوله** احترز بهذا عن العلة القاصرة المراد المستنبط
اما الثابتة بنص او اجماع فغير ممنوع عن التعليل بها كما تقدم **قوله** اي للنص في حكمه لنص رجع
الضمير الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجع الى الاصل المقدر لو لانه الكلام عليه والضمير
في وجوده راجع الى الموصول كما فعله الش رح ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لو لانه
الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه اي الاصل في حكمه من الجواز
والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع **قوله** ومثلا يجب الزكوة في
المصنوع سواء صيغ صياغة مباحة او غير مباحة **قوله** لانه تعليل بالعلة القاصرة في
تقصورها عن غير المصنوع منهما **قوله** وعارضا اي يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا عارضا
منفكا عنه كالكيل فانه وصف غير لازم للمكيلات لاختلافه باختلاف عادات الناس في
الاماكن والاوقات لجواز ان يباع كيلا في قطر ووزنا في اخر ووزنا في وقت وكيلا في
آخر ولو مثل الشارح بهذا الكلام اولى من تعدد الامثلة فافهم **قوله** كالدم في قوله عم
في حديث المستحاضة توضئي وصلي اذا قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والدم اسم
جنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم لو بهذا العلة وان كانت مركبة من اسم
بدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم ومن صفة تدل على اعتبار صفة الخروج وهي
الانفجار ومجموع الامرين يتعلق الانتقاض ولكن لا يظن وجود اجتماع الوصفين الاسم
والعارض لصحة التعليل بكل منهما ولصحة التعليل بالوصف العارض لم مثل به للوصف
العارض لان التعليل بكل منهما ~~او لصحة التعليل بالوصف العارض~~ على الانفراد صحيح
فهو مثال صحيح لكون ذلك المعنى اسما ووصفا عارضا ثم المراد كونه اسما تعلق الحكم

بمعناه

بمعناه القائم بنفسه فمثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا تعلقه بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة التعليل باسم الخمر لانه تعدية اسم الخمر الى النبيذ او لانه تشرب
الحرمة عليه فيكون قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم لا بالاسم
فيؤول الى التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمتنع هذا او لك ان تقول لا نم ان التعليل عم لا انتقاض
الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال ولنفي سقوط الصلوة او الاشكال واقع فيهما لان في وجوب
الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه وبنفي الاغتسال وسقوط الصلوة يتعلق بدم الرحم
لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك فان دم الاستحاضة
عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل على امراة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة
على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص علة على وجوب
الوضوء والحال دليل على ان الاغتسال والسقوط متعلقان بدم الرحم لا بدم العرق **قوله** وجليا
اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا جليا **قوله** وخفيا اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا
خفيا لا ينال الا بالنظر والتامل فان قيل التعليل بالوصف الخفي كتعليل ثبوت البيع برضى
العاقدين لا يجوز لان الوصف للعلل به معروف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان يكون
جليا لان الخفي لا يعرف الخفي فالجواب انه فان كان خفيا لكن بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة
الايجاب والقبول على الرضى صار ذلك من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به هذا وقد
يراد بالجلي المعنى القياسي وبالخفي المعنى الاستحساني **قوله** لان قوله عم دين اي يعني قوله
دين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعي فالشارع
جعل حكما شرعيا وسيلة لحكم شرعي وهو القبول وهذا حجة على من منع من الاصوليين صحة التعليل
بالحكم الشرعي محتجا بان الحكم الذي فرض اما متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف
المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم لانه نظر في المطلوب وقابل
بالتعليل العقلي لان الدين وصف في الذمة وهو حكم شرعي لا حجة على ان العلل الشرعية ليست
بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتاخر ولئن سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين
صالحا للعلية دون الآخر او يكون الثابت بالدليل احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم **قوله**
وعددا اي يجوز ذلك المعنى عددا اي مركبا من عدة اوصاف او يكون كل واحد منهما جزء العلة
اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من تاثير او مناسبة او احالة او غيرها

نتجاج

كما قام على علية مجموع الجنس والقدر لربو الفضل وقال بعض الاصوليين ان التعلل
بالوصف المركب باطل محتجين بان العلية صفة زائدة على المجموع لانا نعقل المجموع مع الذهول
عن كونه علة وح ان قامت العلية بكل جزء من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزم قيام
العرض الواحد بمحال متكثرة وهو محال وان قام بكل جزء من العلة بكل جزء من العلة لزم انقسام
العلة وان يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان المعنى كون مجموع
الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكم وليست
العلية بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها ولئن سلم انها صفة
لها فلا نسلم انها صفة وجودية فلا يستقيم التفصيل المذكور قوله ويجوز ان يكون الوصف الذي
جعل علة النص اي مذكورا فيه كالانفجار وكالطوف والكيل قوله وغيره اي يجوز ان يكون
ذلك المعنى ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقراء العاقد بالنسبة
الى رخصة السلم لان الترخص في السلم ثابت بما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم بعلة فقراء العاقد واحتياجه وهذه العلة ليست بمذكورة في النص ولكنها
قائمة بما هو من ضروريات العقد وهو العاقد اذ السلم يقتضي عقدا والعقد صفته فكان ثابتا
باقتضاء النص وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي رح حتى عدي به الجواز الى السلم المؤجل الى السلم
الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال هذا شرح النواع اما ان التعليل بالوصف
الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم كما هو شان العلل
العقلية والجواب ان علل الشرع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط
كالعالم فانه دليل على وجود الصانع وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح
والفاظ الطلاق والعتاق علل لثبوت الاحكام في المحل مع قيامها بمن تكلم بها قوله
والاعدام صفته اي الفقر صفة العاقد قوله ودلالة كون الوصف علة اه اعلم انهم اجمعوا
على ان جميع الاوصاف لا تصلح علة وعلى انه لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس
للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص
صريحا او ايماء وبالاجماع واختلفوا فيما يثبت به كون الوصف علة مما ليس بنص ولا اجماع
على قولين قول جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول اهل الطرد وسياتي بيانهما قوله

الجملة نخ

التقسيم نخ

المطلق نخ

صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بان يكون لجنس الوصف تاثير في جنس الحكم في
موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة الا بان
يكون صالحا للحكم ثم لا يكون معدولا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ
والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة
لابد من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فلا يقبل التعليل بالوصف ما لم يعلم
الدليل على كونه ملائما وبعد الملائمة لا يلزم العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملائمة شرط الجواز
العمل بالعلل والتاثير شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التاثير انه
لو عمل بها عامل بعد العمل بها ولم ينفسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته
حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به
اذا كان ملائما ولكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه
لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملائمة فلا بد من العدالة قوله الاول
ان يظهر عين ذلك الوصف اي تاثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل كالتعليل
بالصغر في اثبات الولاية كما يأتي والمراد بالعين هو المثل لان العرض من الواحد الثاني ان يظهر
اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم قيد في بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة
لا يطابقه لانه من قبيل ظهور اثر ما يتعلق بولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة
مؤثرة في جنس الحكم وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا
متجانسين فتجانسهما في مطلق الحكم المتعلق بهما بعد الموت فالاولى على هذا اطلاق الجنس
ليتناول المثالين جميعا قوله ثم هذا القسم وما بعده من القسمين يسمى الملائم لكونه موافقا لما
اعتبره الشارع والاول خص باسم المؤثر قوله الثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين
ذلك الحكم وهو الذي خصوه بالملائمة وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه وتقييد الجنس
بالقريب مطابق للمثال فان عذر الاغماء عند السفر والجنون والحيض متجانسان في العوارض
السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية
فاما ان وجد مثال اخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر في الملائم هو الجنس البعيد
او القريب والمعتبر في المؤثر القريب قوله الرابع ما ظهر تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يقيده
بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس

هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض بل شطره واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعليلا للاعتبار والالزام الافحام **قوله** كتعليلنا بالصغر الى ان قال اما مثال النوع الاول وتقريره ما قاله علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغيرة والبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه **قوله** جمع منكح بفتح الميم اي وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا في الوافية وشرحها وفي بعض الشروح مناكح جمع منكح مصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياسي في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر في المزيد عليه يجيء على وزن المفعول قياسيا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجبار وقت النكاح او في مكانه **قوله** لقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس **قوله** وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ قال الميداني في مناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا **قوله** معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عنده اي عند الشافعي وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للمولى عليها لعجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملائم مؤثر بخلاف ما علل به الشافعي من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة والثيابة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتأثيرهما من السنة بخلاف الصغر فانه مؤثر تأثير الطوارئ **قوله** وفائدة الخلاف الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف فعندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر ولا تجبر عنده لعدم البكارة **قوله** وجودا او وجودا وعدما هذا كله ما ثبت جعله شرحا لانه مكتوب

4

٢٣٣

في نسخ الشرح بالاسود فكان في نسخ الشرح التي شرح عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل ان يكون ذلك موجودا فيها وكتابته بالاسود بسبق قلم من الناسخ **قوله** كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب اي لا بالغضب حتى يحل له ان يقضي وهو غضبان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال عن الغضب واجيب بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى فتأمل **قوله** لان الوجود قد يكون اتفاقيا هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الموجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود ناطقية الانسان عند وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار ان ما علق بعدمه العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف مع هذا الاحتمال **قوله** ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لانه دوران الحكم مع الشرط عدما كما ان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلي عندنا لا العدم الشرط لان المراد العدم مع العدم او عنده لا له ولا يقال الدوران دليل العلية في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بشيء وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف **قوله** التعليل بالنفي اي لاثبات علية الوصف **قوله** من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا يعني على العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف وتتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود وصف آخر عنده يثبت الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للالزام **قوله** احتج باستصحاب الحال وهو ابعد من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به

اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة وذلك فيما اذا اتحدت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا
لاثبات الحكم اصلا وانما يكون دليلا للدفع والابقاء لما كان على ما كان قوله وفيه بحث لان
حاصله ان هذا التعريف فيه مسامحة حيث اطلق العلة واراد المعلول وهذا وان كان
مجازا وهو لا يدخل التعريفات لخلل لوجود القرينة وهي المعروف والاصطلاح على ان هذا
ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحي واستعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحية
غير مضر لان السلف لم يلتزموا بيان الحقائق في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما
التزموا بيان الضوابط التي يحتاج اليها في اللغة فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف اهل
المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز في التعريف مضرا
فافهم قوله وهو ليس حجة عندنا فافهم اعلم ان الفقهاء اتفقوا على وجوب العمل
باستصحاب حكم عقلي وجوبه او امتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه
وحرمة الكفر وقبحه او باستصحاب حكم بالعقل ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا
وبقي بعد وفاة النبي عم واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض
للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل
بالتقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل
على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان
الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واهتمام قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال
بعض الفقهاء كالمزني والصيرفي وابن شريح والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا
ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات وذلك عن ان مقي وقال كثير من اصحابنا
وبعض الفقهاء وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان
وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه ليس حجة لاثبات حكم مبتدا و
ولا للالزام فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره قوله يعني ان الدليل الموجب
لوجود الحكم غير ما ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض فيفتقر الى علة لان بقاء الشيء معنى موجود
في نفسه زائد على وجود ذلك الشيء لان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف
بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء
في الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لا قيام له بنفسه صار

كسائر

كسائر الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد فلا بد من
انضمام دليل آخر عليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود
الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى هذا ما قالوه والحق
ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اي ليس معنى زائدا على وجود الشيء حقيقيا بل اعتباريا
هو استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني اعني كون الشيء مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد
فلم يبق لانه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني قوله والجواب عن الشرائع التي
البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء فيها بدليل
يوجب البقاء بخلاف الشرائع في حياته فانه يجوز نسخها قوله وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر
للدفع لا للالزام للقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه
المسئلة اتصال بالمبحث الا بشبهة كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب
بان الاستصحاب على ما فسره المص بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف
وجوبه في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه
والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له اتصال
بالمبحث قوله فلا تدخل المرافق في الغسل بالشك اذ ليس احد الشيئين باولى من الآخر
ولك ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج عن العهدة بيقين او نقول اذا تعارض الشبهان
سقطا وبقي العمل به لان النبي عم ادار الماء على مرافقه او بقي مجملا فبينه بفعله وسيأتي الجواب
عنه قوله لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث الخ لك ان تقول دليل الشك تعارض
الاشتباه ودليل التعارض دخول بعضها وعدم دخول البعض فثبت دليل الشك فيكون
دليلا على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشتباه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت
عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علة له فبالضرورة واما بيان
الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض
وعدمه اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته قوله
وفي بعض الشروح لفظه هكذا الخ الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا
لان ما دخل يدخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه

لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول
وعدمه تعارضا فلا يصلح سببا للشك والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح
وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا
قوله والقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا بالمثبت اما احدهما يعني ما قاله زفر انما هو عمل بالاصل
اي لا عمل الا احدهما اي احد الشبهين وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح اما ولكن
ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخلو اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل التعارضهما
وتساقطهما او لا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لثبوت ذلك بفعله عم كما قال
به علماؤنا وان كان الثاني فان يترجح فيه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يرجع
شبه الدخول للخروج عن العهدة بيقين فحصل التعارض وقد يقال انه البراءة الاصلية عمل
بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عم لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله دالا من
باب الحالة التجميل المندوب اليه ولا اجمال في الاية لانه لا ينطبق عليها حد المجمل بقي
هنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في الغسل
قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا فتامله **قوله** وان صح احتج بما لا يستقل الا
بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية المذكورة هنا لا تدخل
واستدلاله له في التوضيح بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا لما يفهم منه لان اللام للعهد
الذهني وخصه كالليل في الصوم تنظير للقياس لعدم الجامع فتنبه والاولى ان تعكس
هذه الترجمة ويقول الاحتجاج بوصف فارق بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات
الحكم اذا انضم اليه وصف اخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع
علة لان الاحتجاج بالحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير
قوله كما اذا انه فهو يقول استدل بعقده وهو يقول بعجمة الى المشتري وهو لا يستقل بالعلية
فهذا القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه
يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون
الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس **قوله** الاحتجاج بالوصف المختلف
فيه بين الخصمين بان يدعي احدهما علية للحكم المتنازع فيه وينكرها الاخر **قوله** بنقصه تع قل
لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على عدم

الدليل السمعي وهو محفوظ معروف بذكر اوله ويقال الاية او الحديث او ليت اختصارا بالنصب على اضمار
اقرأ وهو الوجه الظاهر المتبادر ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ او خبر اي المتلو وجره على تقدير الى
آخر الاية **قوله** فانه تع علم نبيه الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة على غير الاشياء المذكورة في الاية **قوله**
بان يدعي النفي والاثبات في العقليات المقام مقام الافتخار **قوله** يدعي حقيقة الوجود والعدم
اي فيطالب بالدليل **قوله** فمدعي الاثبات كوجوب شيء وبدونه مدعي حكما شرعيا يعني فيطالب بالدليل
قوله امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا يعني ان الله تع اخبر عن اليهود
والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه عم ان يطلب البرهان
عن ذلك وللقائل ان يقول وفيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفي
حكم الله تع في الاديان بان يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعوا غيره اليه لا النفي الذي هو حكم سلبي كعدم
الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الاية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعي
على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال معنى لن يدخل
الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا من كان هودا الا ان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
فتامله **قوله** قلت لا دليل اي غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم
الدليل في نفس الامر اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر لجواز وجوده
فيه فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بنفسه قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الاية كما مر قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه
علما بانتفاء الدليل لا جهلا به بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لا علما به
لعجزه وقصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء لنقصه وما اوتيتم من العلم الا قليلا قبل التحقيق
فيه ان يقال للنافي كقولك لا دليل عن علم او لا فان كان الاول فبالضروري او الاستدلالي
فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضروري باحد وان كان الثاني
فقد ظهر انه نفي للحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نهي عن ذلك بقوله تع
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **قوله** فان قلت قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به
الاثر ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالي فانه لما قال
لا دليل نفي الدليل فكيف يكون دليلا ورد عليه قول ابي حنيفة في العنبر انه لا خمس فيه
لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي على ما ذكر انه بمنزلة

الشركة ومعناه ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر يترك
به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد **قوله** قلت لم هذا
قول محمد لابي حنيفة يعني قال محمد لم يكن في العنبر الخمس **قوله** قال هذا قول ابي حنيفة جوابا للسؤال
محمد **قوله** قلت فما بال السمك الخ هذا سوال محمد لابي حنيفة ايضا وقوله قال هو قول ابي حنيفة
جوابا عن سؤال محمد **قوله** انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج
من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع **قوله** ولذا نتمسك به
الظاهرية ولم يرد فيه اثر لخلاف القياس اي ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس بهذا
قوله وجملة ما يتعلق به الخ لما كان الاولى في الربط ان يقول لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه
وما يعلل به من صحيح وفاسد شرع في بيان حكمه وما يتعلق به التعليل لاجله اما حكمه فسياتي واما
حكم ما يعلل له من جملة المقاصد فهي اربعة الاول الخ وتم فلا يخفى ما في حل الشارح من الخ ازة والابهام
قوله وهذا اختلاف وقع في حكم موجب الحكم اي في السبب الموجب للحكم وهو الحرمة **قوله** فلم يصح اثباته
بالرأي اي لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا نفيه بالرأي بل بالنص اما بعبارته
او دلالته او اشارته او اقتضائه وانما لم يذكر ان ما في العبارة لظهوره او لانه قد جاز بالاكتفا
في العبارة اولى اما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان القائس لا يجد اصلا يقيسه عليه واما
عدم جواز النفي به فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه
لانه متى ثبت ان ما اعاده الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك به بعد الدليل وابطال دليل الخصم
بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي **قوله** فاثبتناه بشبهة الربوا اي
اثبتنا بشبهة العلة شبهة الربوا احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص
وتثبت حرمة النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت
بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا تحرم شبهته
بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح على الحرام **قوله**
حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب
رأيهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز **قوله** فعند
العامة شرطها فلا تجب عندهم في العلوفة واوجبها مالك فيها فالذي يستدل على اشتراطها
يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوامل صدقة وفي خمس من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه

وحوزته

يستدل

يستدل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة **قوله** وعند صاحبيه واجب في سنة
لقوله عليه السلام للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ولقوله عليه السلام
ثلاث كتبهن علي وهي عليكم سنة الوتر والضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح
لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الواجب المصطلح فتامله **قوله** والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص
فيه زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه بغالب
الرأي وهو الظن الغالب على احتمال الخطأ فيه بالرأي الغالب لان القياس لا يفيد العلم اذ
القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع واحتمال الخطأ
لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو رأي الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان
جعلها شرطا له فيما سلف بقوله وان يتعدى الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شانه التاخر والشرط
من شانه التقدم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة قلت اوقعها حكما على ان المراد فيما سبق ان من
شرط القياس ان تكون التعدية حكما له فمعنى حكم في المحلين والشرط هو الكون الاختصاصي ولو قيل
بان المراد من كون التعدية شرطا لكونها شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس لم يبعد ثم لا يخفى
ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشيء اثره الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس
القياس فلا يكون حكمه هذا وانما اورد المص هذا التقسيم لان التعليل مختص به عندنا **قوله** فالتعدية
حكم لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية
وانما الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط
صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة
كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة
المتأخرين الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني
وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا **قوله** لنا ان
دليل الشرع الخ اورد عليه انه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة او المجمع عليها فان هذا الدليل
يجري فيها مع جواز التعليل بها اتفاقا ولانا عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لا نمنع ان صحة الحكم
ثابتة بها بل هي دليل على حكم الاصل والنقض دليل على كونها دليلا على انه منقوض بخبر الواحد
الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة

والاولى في

او المجمع عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل بالجزئي والقاصرة المستنبطة لا تفيد شيئا
من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لكونها مستنبطة
فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف
الى النص ايضا لا انه ينقطع عن النص والكلام في هذا **قوله** فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية في
الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب **قوله** فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
الى تقرير السؤال لا نم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة او لا نم حصر دليل الشرع
في العلم والعمل فيما ذكر لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص حكم النص بالمنصوص
عليه وحاصل الجواب انا لا نم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لو ترك التعليل لان النص انما يدل
على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل
الاختصاص **قوله** لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احدهما دون
الآخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص
وانما يفيد ان لو منع العلة المتعدية ولم يمنع **قوله** ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد
وانما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل
بعده الا للتعدية فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا تفيد علما ولا عملا ولا اختصاص
لحكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمأنينة والقبول
فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل
بالقاصرة قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وانما تفيد الظن بها و
لا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما تثبت بالعلم دون الظن وهذا
بخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضي عدم جواز التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب
بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة ليصار اليها
فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص ثابت بالنص
لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم
صلاحيتها والخلل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل الثاني
مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجه **قوله** فان اضافة الحكم الى النص العلة
ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف معه التعليل

الى

الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل لا العلة القاصرة وهي دليل على الحكم و
دليل الدليل دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لا في المنصوصة والنص ليس دليلا على المستنبطة
قوله او اسناد الحكم انما الاضعف مع وجود القوي فقد علم انه يجوز الاسناد والاضافة بمعنى الامارة
لان القطعي ايضا امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شيء لان الحكم قد يوقف بالنص فيلزم توقف الموقوف
قوله والجواب عن الدور انما تقرر الجواب بالمنع والتسليم بان يقال لا نم لزوم الدور لان صحة العلة
في نفسها انما هي موقوفة على وجود التعدية في غير الاصل لا على صحة التعدية فاذا لا دور لاختلاف
الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق **قوله** لا اختلاف في
ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال
الرأي في اثبات نفيها ونفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرأي المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع
اليه باطل لان الرأي والقياس ليس بحجة في نصب الشرع لانه انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل
بدليله لا مثبت له والاوصاف التي معتبرة به فيجري فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص
الثلاثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو نفيه حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم
لا يجوز ابتداء بالرأي بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبطة منه فلا حاجة الى هذا التفصيل
وكان يكفي ان يقول التعليل بالرأي ابتداء من غير ان يكون له اصل يستنبط منه باطل **قوله**
ولا اختلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشروط المعروفة صحيح
وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض المحققين من
ان فقهنا لا يجوز اذا اثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع ان يتعدى السببية والشرطية من ذلك
السبب او الشرط الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء الآخر سببا او شرطا لذلك الحكم قال صاحب
الكشف واظنه مذهب العامة اصحابنا الاول وظنه مختار المص فانه اطلق البطلان عن قيد الابتداء
وان كان مختصر الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه واختاره
بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشى عليه صاحب البديع وغيره **قوله** وفي اثبات الموجب
ووصفه اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب لحكم شرعي نصب شرع
ابتداء واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات
اصلها فكان نصب شرع بالرأي **قوله** فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل
الشرط كان ثابتا مطلقا وبعد ما شرط له الشرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته

ابتداء رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لانه مفيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل للاثبات بطل النفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما هو كذلك لا يمكن اثباته الا بدليل شرعي **قوله** لان شرطه بقاء الاصل اي بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل لخلاف القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل اثباتها لا بطريق التعدية الخ هذا متفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات السبب او الشرط او الحكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا انها وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المص تابعا لفخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها بطريق التعدية كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك لما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المص تدل على انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء **قوله** فلم يبق لسنن القياس الا في القسم الرابع ذكر في الميزان انه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به ان موقفه على الحكم بالراي والاجتهاد ففي ذلك جائز في الجميع لان الموقف لا يختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فممنوع في الجميع وان اراد ان القياس ليس حجة بمثبتة فمسلم في الجميع سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم **قوله** قيل هو العدول لما الاستحسان في اللغة استفعل من الحسن وهو عد الشيء حسنا يقابله الاستقباح ومعناه طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به وفي الاصطلاح قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي يسبق الاوهام اليه قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى وقيل هو دليل يقدح في نفس المجتهد تعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن بدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه وقيل هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول ولكن الذي استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة **قوله**

والاستحسان انواع اما اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة فرع الاصل في علة حكمه ويقسم باعتبار اشتماله على المؤثر الى جلي وخفي باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس على معنى اخص من ذلك وهو قسم منه وهو القياس الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسائل التي فيها قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلي منه كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس الجلي بدليل اقوى منه وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المص ويطلق على معنى اخص منه وهو القياس الخفي فقد ظهر بهذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان في صورة القياس الجلي في مقابلة الخفي ووجود الاستحسان بدون القياس في صورة الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة ووجودهما معا في القياس الخفي في مقابلة الجلي وبين القياس الجلي والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص فاذا المراد بالقسم الرابع الذي نحن فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالقياس والاستحسان الذين هما قسمان له هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان الذي هو بمعنى القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي وبهذا ينتفي عن القسمة الزام كون قسم الشيء قسيما له وتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **قوله** فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه الذي هو محل العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو ما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وما روى الجماعة من حديث ابن عباس ان النبي عم قال من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من تخصيص العام فلا يترك القياس بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر **قوله** الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعه خاتما فيتعدى الى مفعولين ومعناه طلبت منه ان يصنع لي خاتما **قوله** ويمكن ان يجاب لها بان المراد شرط التخصيص لها هذا الجواب هو التحقيق وما كان ينبغي ايراده بصيغة الامكان فان الجواب الموارد بصيغة الامكان يكون فيه ضعف كما هو المصطلح فافهم **قوله** وتطهر الاواني وكذا الحياض والابار فان القياس يأبى طهارتهما بعد تنجسهما لانه لا يمكن صب الماء

على الحوض والبئر لتباعد التطهير ولان الدلو والماء طاهر ان تنجس ان بملاقاة ماء البئر والانية المتنجس ولا ينزولان كذلك ما حصلت الملاقاة فلا يفيد ان نظهر الاواني مقارنة بالنجس باقيا على نجاسته لا تفيده طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص **قوله** وفي الاستحسان اي لان لحمه حرام والسؤر معتبر باللحم فيكون نجسا كسؤر سباع البهائم بجامع السؤر وهذا المعنى ظاهر الاثر لانهما استويا في نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا مكروها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير مخالطة اللعاب وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها كسؤر الادمي وماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة التي هي علة في الة الشرب كما في سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولد من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا يحترز عن تناول الميتات والنجاسات غالبا فيتوهم نجاستها من ذلك على منقارها كدجاجة المخلاة حتى لو علم ان لا نجاسة على منقارها لا يكره وفي الظهيرية لا يكره سؤر البازي والباشق هو الصحيح وذلك ان تقول قد جعلتم سؤر سباع البهائم نجسا لكثي وسباع الطير اذا لم يحترز عن الميتات تثبت في سورها مجاورة للنجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسباع البهائم والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ما عليه بالدلك **قوله** لان السبع ليس بنجس العين رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البهائم نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم باطل فالملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا للاحترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة للعاب تثبت على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قوله** لما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا بمعنى انه قياس مستحسن وعبر الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فتكون الاقسام اربعة اما قسما القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة استحسان يقابله والثاني ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما كان قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره ورجحانه على مقابله الجلي وخفي فساده ومرجوحيته بالنسبة

الا ما يقابله **قوله** قدمنا على القياس والاستحسان اي قدمنا القسم الاول من قسمي الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة اثره على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس المنطقي على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر ومنه طهارة سورة سباع البهائم على ما قرر واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي **قوله** وفيه رد على من طعن على ابي حنيفة يعني في قول نفس الذي هو القياس الخفي ردا لها وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا الاتفاق هو قسم من القياس فكيف استقام جعله قسيما له لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني على الراي مستنبط بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر فينبغي ان يكون قسم الشيء قسيما له وقد تقدم ذلك فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم فلتم انما سميتنا المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس نادر لم يات منه غير احد عشر مسئلة كذا نقل الخضر عن الناطفي ولكن لما عدت اثني عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من الناسخ ونورد ما نجده من التعليل احدها مسئلة التلاوة في الاية ذكرنا في المتن والثانية اذا اقام رجلان لكل منهما البينة على ثالث حتى بانه ارهنه هذه العين التي في يده واقبضها له ولم يذكر اتاريخا ففي الاستحسان يقتضي بان العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهناها معا وفي القياس تهاتر البينتان ولا يثبت الرهن وبه ناخذ اما لو اقاما كذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرها في كتاب بيوع الاصل وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان ويتفاسخان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامراته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان ان يكون رهنا بالمتعة وفي غيرها القياس لا يكون رهنا حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذوا والخامسة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو ابي يوسف

وبه يوفذ والسادسة ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر
القاضي برجمه فوجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم
بعد الا انه احتيب بجراحات ففي الاستحسان يندرئ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي منه وفي القياس
يجلد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل
بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي
الاستحسان لا يرجم وفي القياس يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل
المستامن مستامنا آخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل في الاستحسان لا ينعزل
الوكيل بذلك وفي القياس ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه
ابن بالغ تحت امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للابن
لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق
متعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا او وجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول
ان دية الاول تجعل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني
نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس تجعل دية
الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك على عواقلهم
وبه اخذ ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم تبطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف
ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد وان القول الآخر قول ابي يوسف وهو
الاستحسان والحادية عشر ما في نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او لامته هذه ابنتي
اوقعت العتق في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاصل
اذا قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج
ففي القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس
وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق
استحسن محمد في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة والله اعلم قوله وقد قدمنا
القياس لها اي قدمنا القياس الذي من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه
بالنسبة الى ما يقابله لا لذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو
الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء والخفاء

حيضها

ثم

ثم المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى [illegible] وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس
معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الترجيح هنا تعيين العمل
بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا
بالنسبة اليه قوله فانه يركع لها ركوعا غير ركوع الصلوة ثم يعود الى محض القيام وقيل ركوع
الصلوة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الاية آخر السورة او متصلة به باقل من ثلاث
ايات او كانت غير متصلة بآخر ولم يتخلل بين التلاوة والركوع فصل بمقدار ثلاث ايات على ما فيه
من الخلاف سنذكره فان قلت لم لا ينوي مطلق الركوع لانه المستفاد بالنص لا خصوص ركوع
هو عبادة قلت دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتامل
قوله وان شاء سجد يعني سجود الصلوة قوله الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجود اعلم
انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتادى بسجدة الصلوة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال
شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة ونص عليه محمد كذا ذكره الشارح
وذكر في البدائع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة
ففي قياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم ينو
كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية
ويدعي ان محمدا انما اشار اليه وصرح ايضا في البدائع بوجوب النية في ايقاع سجدة الصلوة عن
التلاوة فيما اذا لم يطل القراءة وح فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هكذا كله
اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها او لم ينوها في الركوع ونواها
في السجود لم يجزه لانها صارت دينا في ذمته لفواتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور
قلت الشيخ الاسلام ان قرا بعد السجدة ثلاث ايات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع ولا السجدة
الصلبية عن سجدة التلاوة لانها صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتادى في ضمن الغير
وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يقرا اكثر من ثلاث ايات وهو الرواية هذا ثم النقل عن
ابي حنيفة ان السجود لها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم
قام وركع حصل قربتان بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها اذا كانت آخر
السجدة فالافضل ان يركع بها لانه اذا سجد لها وقام فركع كما رفع راسه دون قراءة كره له

ينوب بها

مبحث سجدة التلاوة

السورة

ذلك سواء كانت الاية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم ايتان او ثلث لانه يعبر بابنا
الركوع على السجود فينبغي بان ينوي ثم يركع فان كان في وسط السورة فينبغي ان يختمها اذا ذار منع
ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان قد بقي بعدها ايتان
او ثلاثة كسورة بني اسرائيل او الانشقاق كان له ان يركع بها في الايتين بلا خلاف وفي الثلاث
اختلفوا فقيل لا يجزي الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاصح وفي
البدايع الاوجه ان يفوض الى رأي المجتهد او يعتبر بعد ما يعد طويلا على ان جعل الثلاث قاطعة
للفور خلاف الرواية عن محمد **قوله** يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة اما فان قلت قد قال
محمد ابن سلمة ان الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قول ان
تقوم الصلبية وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها
كصوم يوم رمضان لا يقوم عن نفسها وعن قضاء يوم اخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر
هنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبى جوازه لانه الظاهر في الاستحسان
يجوز وهو الخفي فكان في من تقديم الاستحسان لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع
هو القائم مقامها كذا ذكره محمد في غاية قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل تجزيه
ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلوة واما في
الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس ناخذ هذا لفظ محمد ومن هنا اشتبه على صدر الشريعة
قوله والركوع نيرها او لك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس
الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يستقيم التمثيل
به على انا لا نم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان
يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى
ان الركوع اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضي العلاقة وعلى ان تلك العلاقة
في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم
مقام السجود ولا شك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه
على مقدمات اكثر لانا لا نم ان القياس قد رجح على الاستحسان بقوة فيه بل بلغ اخر ان ضم اليه صار
المجموع راجحا على الاستحسان ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان
انما هو على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا للاستحسان به وذلك غير مانع

من

من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لا نم ان الظهور والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقلتها وانما هو دائر مع وضوح
العلاقة وخفائها ويجوز ان تكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا تفيد خفاء وان تكون العلاقات
القليلة خفية في نفسها وخفوها واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى رائد لزمه بيانه لنتكلم
عليه والا فنقد سلمت اذ لا ينفك مجرد التجويز العقلي الناشي عن غير دليل هذا ولو قيل ابتداء في ترجيح هذا
القياس على الاستحسان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة يدل على ان المقصود مجرد
مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه
عبادة بخلاف خارج الصلوة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلوة لان كلا منهما مقصود بالامر بنفسه
بصيغة الجمع بينهما على ما قرر فيقوم مقام كاداء القيمة في باب الزكوة كان اولى **قوله** لان كل واحد منهما
مقصود بنفسه لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الاول وفيه شيء فانهم قالوا القيام
والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات انما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون
السجود صلى قاعدا والحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغيير حكم النص ولا اثر
ظاهر وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل
ما هو غير مقصود مقصودا **قوله** والعمل بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو السجود
قوله وهو جعل المقصود وهو سجود التلاوة مثلا وبالمقصود وهو سجود الصلوة **قوله**
ثم المستحسن بالقياس الخفي قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وههنا ايراد النوع بان المستحسن بالقياس الخفي وبان المستحسن
بغيره فان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن
شرط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس كما مر **قوله** بخلاف الاقسام الاخر
وهو المستحسن بالاثر والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة **قوله** لانها غير معلومة اي معقولة
لكونها معدولا بها عن سنن القياس **قوله** وتحلف عن البائع اي المشتري لانه هو المنكر وحده
لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا **قوله** لان المشتري يدعي الخ هذا التعليل ليس بجيد لان
نظرت الى حل انه رجح وهو فيتحالفان وكان المناسب ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم
المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على
كل منهما حكما للانكار او يقول لان المشتري يدعي تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر لان المدعي
يدعي تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر والبائع زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجري التحالف

بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب قوله ح لو اختلفا القصار
ورب الثوب في الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا
ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ بالاعذار وفي التحالف ثم الفسخ دفع العذر عن كل منهما فان
قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي
فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب
اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان
حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو سائر
التصرفات جريان المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله
فاما بعد القبض لم يجب يح اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البدل بعد قبض
المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون اليمين على البائع لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على
البائع لان المبيع سلم اليه ولكن لم يجب يمين البائع الا للاستحسان بالاثر قوله وهو قوله عم
اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان لفظ التراد يشير الى
انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر
على ما قبل القبض بدليل قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر قوله فلا يصح تعديته
الى الوارث يعني حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار لا يتحالفان ويكون
القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى حال هلاك السلعة ولا الى غير التبايع من
العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص قوله وعند محمد
يجري التحالف بين الورثة لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي
عقدا والآخر ينكره اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده
فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع لا يختلف
باختلاف الثمنين لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين
قد يصير بالف بحط الثمن قوله وانما لم يبين الاجتهاد لشهرته اي الاجتهاد في اللغة افتعال
من الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه استفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم
وهو معنى قولهم بانه بذل المجهود في نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر
عظيم ولا يقال اجتهد في حمل حصاة وفي اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه

في

في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بالنظر في الادلة الشرعية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع
بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس من نفسه المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من اصوليين
ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر تعريفه في اول الكتاب وبقيد الوسع خرج
غيره من احوال الناس وغيرها وبقيد الوسع بطلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشيء
بالاحكام خرجت الطبايع والعادات والصنايع ونحوها وبقيد الاحكام الشرعية خرجت العقلية والحسية
وباشارة من التشقيقية خرج اشتراط الاستفراغ لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالفعل ليس
بشرط في صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال آخرون بعدم جوازه ويظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع
لبعض الناس في جميع المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها فاجابه
من اجازه ومنعه من منعه فلمن اجازه انه لو لم يتجزأ التحري لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع
الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادري وللمانع ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع
الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة او للعجز في الحال عن المبالغة
في النظر او لتشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادري تجزي الاجتهاد ودل التجزي عن التوقيف
اجتهاد النبي عم على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون
ما علم بالوحي فلا يحتمل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا يرد علمه على التوقيف واعلم
ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس
فان الاجتهاد قد يكون في النص والاجماع لان معناهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد
وفي صيغ العموم والمفهوم والاشارة والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل
بهما مترادفان واليه ذهب الشافعي في كتاب الرسالة قوله اي يحوي اي يجمع علم الكتاب
اي القرآن اي مع معانيه جعل الباء بمعنى مع دفعا لتوهم السببية والمراد بالمعاني مدلولات
مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني
والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى التعلم فبيان والى المعاني
المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث
وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي قوله ولا يشترط ضبطها الى آخره
يعني المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك
القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه

عند طلب الحكم قوله وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التي اوصلتها الينا من تواتر
وشهرة واحاد وجرح وتعديل ولا بد من ذلك مما تقدم ذكره في كتاب السنة قوله اي طرقه وشرائطه
واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة فيتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة
الاجماع ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي
يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومنعه عند الجميع وعدم افادته اليقين
بالنظر المبني وكذا الفقه لان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه
ثم اعلم ان هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم
دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثل الاجتهاد في حق ما يتعلق بالصلوة لا يتوقف على
معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله المختار انه عم كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح
اليه ولا ثم الاجتهاد ثانيا وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز في الحروب
خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة في المطولات قوله وحكمه الاصابة بالرأي اي الاثر
الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات ولا
فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف
المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان الله تع هل له في كل صورة من
الحوادث حكم معين ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا
على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم عليه دليل ظني لم يكلف المجتهد باصابته
لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران وان لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد قوله والحق
بالنصب عطف على المجتهد يعني ان الحق في موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع و
من المعقول اما الكتاب فقوله تع وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان الله تع
خص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان ع
دون داود والا لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة وفي هذا النص دليل على ان حكم
الله في الحادثة واحد وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة واحد وان
حكمهما كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الاخر صحيح وان
الاجتهاد للانبياء فيما لا يوحى اليهم جائز وان الخطاء يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه

وما روي من قول داود وسليمان العقا اما قضيته بينهما ما حسن ان يرد لنقضنا على هذا الاستدلال
واما السنة فما روي من قوله عم اذا اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث
آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا واما الاجماع فهو ان الامة قد اجمعت على شرعية المناظرة
بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا بما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذ لا فائدة لها الا ابتغاء
معرفة الحق وتمييزه عن الخطاء واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك واما المعقول فهو انه لو كان
كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين من الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل
واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كادان تكون ضرورية فلا حاجة
الى التطويل ببيانها قوله قال ابن مسعود لها وهذا اثر علي وزيد بن ثابت وابن مسعود في تخطئتهم لابن عباس
في العول واثر ابن عباس في تخطئته لهم فيه وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد
نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث قوله وقالت المعتزلة كل
مجتهد مصيب بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله تع قبل الاجتهاد وان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
وبه قال الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث قوله ولا ثم ان المجتهد في امر القبلة
مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة
مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهة فسدت صلوته لاعتقاده ان امامه
مخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلوة المخالف المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة ومن
وجه الله تع واما عدم اعادة المخطئ الكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد بالتوجه اليه تعظيما كان
كفرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تع فاقيمت عليه ظن اصابتها مقام اصابتها
واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وضعها في الليلة المظلمة والصلوة فيها جهرية فيعلم حال الامام
بصوته واجيب بكون الصلوة قضاء فيكون الامام تارك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصورته
انه قدامهم لكن لم يميزوا صورته انه الى اي جهة توجه وقيل بتصويرها ان كانت نهارية ففي عميان
وان كانت ليلية ففي الظلمة قوله وهذا في النقليات اي الخلاف بين الفريقين في تصويب المجتهد وتخطئته
وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده انما هو في النقليات الظنية من مسائل الفقه كتقدير مسح الراس
بالربع وجواز التوضؤ بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه بالابن وحرمة البنت من الزنا وحل
النبيذ المثلث العنبي وصحة بيع السرقين ونفاذ متروك التسمية عمدا الى غير ذلك
من مسائل الخلاف لا في العقليات لان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا

لعدم وقوع النقيضين في نفس الامر الا ان المخالف ملة الاسلام كافر آثم مخطئ مطلقا سواء اجتهد
وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار منزهة عن نقاب
الاستتار اسفار الصبح معه الاجتهاد فانه لا يتاتى الا فيما خفي مسلكه عن ظاهر الانظار ولهذا
يقال في الاصول مذهبنا صحيح ومذهب الخصم باطل وفي مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب الخصم خطأ
يحتمل الصواب **قوله** اذا اخطأ اي في اجتهاده ولم يصادف ما اراده الله من الحكم الشرعي في تلك
الحادثة **قوله** اي فيما ادى اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر **قوله** لقوله عم
ان اخطأت فلك حسنة اطلق والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عم
في اسارى بدر حين نزل قوله تع لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا
عذاب ما نجى منه الا عمر اذ لو كان هنا اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب **قوله** والمجتهد انه
مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به حتى ان عمله ابتعه صحيح شرعا حتى كأنه
اصاب الحق عند الله تع فيكون ماجورا في ذلك لا مأزورا **قوله** مخطئ انتهاء اي في اصابة المط
وهو الحق عند الله هو الذي يجب عنه وجه اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول
الاول ايضا على ما مر ولكن رجح المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز
ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تع من الحكم الثابت في الحادثة
اذ الحق في يكون متعددا عند الله تع لا حدا والامام غير قائل فتعين ان يكون معنى القولين
واحدا اليتيما بالقول الآخر اذ التدقيق خير من التخفيض فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب
في نفس الاجتهاد ابتداء في حق اصحابه العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطأ والصواب وانما كان
هذا الوجه هو المختار لانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تناقض المطالب
والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع وهذا وصف الله تع اجتهاد داود بالحكم والعلم
في مقام الثناء عليه مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو
كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهل وخطأ والمراد اجتهاده عليه السلام في
هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي اي
نبي كان قد اوتي علما وحكما وفي الجملة هذا فيما لا نص فيه اما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه
فانه يكون فيه مخطئا اثما لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص المرطوبة جائز
ذكره فخر الاسلام وتجويزه ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة

ماذورا نخ

لا لمانع يقدح في العلة واختلفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ سمرقند كابي منصور الماتريدي
وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهم من علماء ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب العراقيون من
اصحابنا والقاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى
جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بعموم المعاني فمن قال به جوز تخصيص العلة
كما يجوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوزه والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية
اولا فالمانعون قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل بالجواز في المنصوصة دون المستنبطة
وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز في المستنبطة الا لمانع او عدم شرط والجواز في المنصوصة
اذا ثبتت العلية بظاهر عام **قوله** لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت
بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد
اذا ورد عليه النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي ثم لمانع فيلزم ان كل مجتهد من لزوم القول بالاصلح
والتصويب مطلقا باطل بما قرر في محله **قوله** ولقائل ان يقول اذا اه هذا ايراد من جهة المجوزين
للتخصيص وتقريره ان يقول الخصم التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قبل منه مجرد
قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ كان يتيسر لكل
مجتهد عند ورود النقض عليه بيان مانع صالح للتخصيص واجيب بانا لا نسلم ان كل مجتهد لا يقدر
على بيان صالح مانع بل يقدر لان المانع اما انتفاء واجب او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني
بان احتمال الخطاء ثابت في كل مجتهد فلا يلزم من اجتهاده عدم العلة في صورة النقض عدم احتمال
الخطاء في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه
منع بلا سند وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن ليس بقدرة كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع
النقض واحتمال الخطاء لا يجدي به نفعا اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه
يمكن للمخصص ان يقول النقض وان اندفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم ينقطع عنه احتمال
الخطاء عند الله تع وسند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب الاصلح لان القائل بالتصويب
له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع تكليف ما لا يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل
السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص
مضافا الى عدم العلة ينبغي ما يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في
صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصانه عنها ويتخلص عن النقض فتبقى علته على الصحة

فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم
تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة ان كل مجتهد
مصيب وذلك لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم
قائلون مع اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى **قوله** قلت التخصيص بالمعنى يستلزم التناقض الى لا يخفى
على ذي بصيرة ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بان الاضافة الى عدم
العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان تكون عليته مشروطة
بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع الغير المقيد بشرط علة للملك فاذا اريد عليه الخيار
لم يبق مطلقا فلم يبق وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها
فينتفي الكل بانتفاء الجزء او شرطه لان المركب ينعدم بانعدام جزئه كالخارج النجس فانه مع عدم
الخروج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة وقد لا يخفى على
المتامل ان في صورة زيادة الوصف والعلامة وجد المانع فعدمه شطر او شرط فعند وجوده
تنعدم العلة لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزءا وهو باطل لانا نقول
هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدميا فلا يلزم لان نقيضه وجودي على ان كون
المانع دائما فوات شيء فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتامله والحاصل ان العلة تنعدم
بزيادة وصف ونقصانه فالمجوزون يسمون هذا المعنى مانعا مخصصا فيقولون انعدم
الحكم مع بقاء العلة لوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما
وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقد مر
الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه التناقض
بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة
تامة تقتضي وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى القول بوجود
الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيه كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير
منفك فوجود ما يقتضي وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه
فيكون علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارع اياها علة في صورة دون اخرى
فلا يوجب التخلف عدم عليتها ولا التناقض واجيب بانا لا نمنع عدمها عند التخلف اذا كانت
مستنبطة لفوات طريق العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا نتحقق كونها امارة

يكون في

لا ترتب

لا يترتب الحكم عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر ولا يقال المراد بالعلة الباعثة
ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة في شيء فافهم واجيب عنه
ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد يكون بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتقاد علية فيه
فان نقص شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه
اذا تحال عليه كانت تقتضي ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي في حيز النزاع ولم يمكن الاطلاع
على الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر **قوله** لفوات ركنه وهو الامساك عن المفطرات بحصول المنافي
وهو وصول المفطر الى جوفه **قوله** علم هذا التعليل اي المقتضي لفساد الصوم بفوات الركن **قوله** ثم
اي في صورة النسيان **قوله** مع بقاء العلة الانسب ان يقول فانه وهو قوله تم فانما اطعمك الله و
سقاك فانه مبيح للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم **قوله** ونحن نقول انعدم بعدم العلة ان
قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة
بل هو مبني على العدم الاصلي الازلي الى قول الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن الحق
تسامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم او لشدة ارادته نفي العلة الحادثة يلزم تخصيصها
قوله سقط عنه معنى الجناية حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوما شرعا والشارع ان يترك الموجود
معدوما والمعدوم موجودا **قوله** البقاء ركنه ان قلت كيف يبقى الشيء موجودا مع وجود ما يضاده و
ينافيه وهو الاكل قلت اين انت من اول الحديث وهو قوله تم على صومك فلو لم يبق صوم الناسي
لم يكن لقوله تم على صومك فائدة لانا نقول الاكل علة للفطر لجعل الشارع اياه علة فههنا في صورة
النسيان لم يجعل علة فيبقى على ركن الصوم لا محالة فان قلت قول المصنف ان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لا في رفع حقيقة الفعل لانه موجود
حقا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة
لكن لا نسلم وجود الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع **قوله** كذا في جامع الاسرار شرح
المنار يعني حل بنى في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بنى من اجاز التخصيص اي من
اجاز التخصيص فاعل بنى وتقسيم من غير تنوين لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بنى **قوله** والاولى
ان يقرأ بنى على صيغة المجهول ويرفع تقسيم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه
تقسيم للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم مع وجود علته لانه مشتمل على ما هو مانع للعلة بنفيها فضلا
على الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال

يترك في

فلا ينعقد البيع فيه ولا يلتئم الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لمالية المحل وهو الحرية قوله
ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع
اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام العلة دون انعقادها
في حق المالك لعدم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه
المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولها حيث يلزم العقد من جانبه ويتم
حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاده قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في حق المالك
انعقادا غير تام وفي حق المباشرة انعقادا تاما قوله يمنع ابتداء الحكم وثبوته كعيب الايجاب والقبول
في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد
قوله اي كالخيار الثابت بالشرط والتحقيق حل عبارة المتن بهذا كثير فائدة قوله فانه يمنع ثبوت
الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه واذا امتنع الحكم بالخيار
لتعلق الثبوت بسقوطه قوله يمنع تمام الحكم اي دون ابتدائه قوله كخيار الرؤية فان البيع صدر
مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية قوله بدون
قضاء او رضى اي لعدم التمام قوله كخيار العيب انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار
الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لا يعرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله
فاثره في منعه ابتداء واما خيار الرؤية فلان البيع موجبا للملك لكن ما لم يتم الرضى بدون
الرؤية لم يتم الملك الا بها فكان مانعا عن تمام الحكم لا عن ابتدائه واما خيار العيب فلانه جعل
للسبب في الحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع على العيب في فعل الحكم
عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض
في خيار العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وهو جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه
تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق
بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية
فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل خيار
الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي ابو زيد لكان
اوجه قوله لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية هو كل وصف اعتبر علة لدوران
الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ملائمة وثبوت اثره في موضع

بنص

بنص او اجماع والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي اخص من الطردية مطلقا
اما على قول من شرط الانعكاس في العلة فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرطا في المؤثر فينفرد الطردية
في عدم التأثير ويجتمعان في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت العلة عدم الحكم ومعنى
الاطراد كلما وجدت وجد قوله لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع كما بان في الطردية
قوله القول بموجب العلة انما قدم موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب عليه فهو احق بالتقديم لان
المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على الباقين لان المنع اسهل منهما ثم قدم
فساد الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تحل بالمجلس وهذا انعكاس انقطاع كلي قلت مع المراد ما
ادعاهم ما ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية تدفع بها العلة المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية
تندفع لا محالة باحد هذه الطرق ولا حاجة الى السائل الى الاشتغال بها قوله هو التزام ما يلزمه المعلل
اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله
على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم
المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح
عبارة المعلل كما اذا قال القتل بمثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرف فيجاب
بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص وانما يحمل المعترض عبارته على ما ليس
بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل
الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله
ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح
المعلل بمراده لم يقبل القول بالموجب بل تتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال
ما يتوهم انه ماخذ الخصم فالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم بتبيين ان ذلك ليس
ماخذه كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب
فيقال نعم الا ان الاستيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان سكت المعلل عن
بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة
المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما لا ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما
في مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا
فلا يدخل المرافق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلة

منه

في الفعل فلو صرح بالمقدمة المطوية تبين منعها فتأمل **قوله** فان سلمت هذا لم يبق هذا البحث اورده
الفاضل السمرقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب في تمامه فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف في الا فكيف
يسلم موجب تعليله **قوله** قلت ايها الجواب لمولانا عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان
اطلق النية وتقييده بالقصد دفعناه بموجب العلة وان قيده بالقصد دفعناه بالممانعة وهذا
السؤال والجواب يتمشى في الامثلة ايضا فلا تغفل **قوله** الممانعة هو عدم قبول السائل ما ذكره المعلل
من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة دليل عليه وقيل عليه هي امتناع السائل عن قبول
ما اوجبه المعلل من غير دليل وهو اعم من الاول لشموله منع الحكم ولذا عرفها غالب شراح الاصول
بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل
يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل وان لم يبرهن عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي للسائل ان
يتجاوزها الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يلزم ما ذكره
من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم
وانما قدمها على الباقي لان المنع اسهل منها **قوله** كقول السائل في كفارة الافطار الخ هذا مثال
منع ثبوت الوصف في الفرع فالاصل هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب
بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر
فساد ما قيل ان هذا مثال نسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا تتعلق بالجماع بل
بالافطار **قوله** بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان
الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطي حلالا وهذا
لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وصف الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت
الحكم بكل واحد وعند هذا ينقطع الخصم الى بيان خوف المسألة وهو ان الفطر بالجماع يكون فوق
الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاقهما به قياسا ولا دلالة لعدم المساواة قلنا
لا نسلم ان شهوة الفرج اشد هيجانا من شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة البطن تفضي
الى الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يدفع شهوة
الفرج ويقوي شهوة البطن فكل ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه اي صلاح الوصف لان الوصف
انما يصير للعلية بالملائمة والتأثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر ممنوع ان يكون دليلا

لوجوبه

كالحج ولما كان سببا لوجود القصاص توصف السراية فقيل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص
فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير نقول
انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج
به عليه ذكره شيخ الاسلام ثم ان المراد من صلاحه صلاح التعليل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة
عن السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول **قوله**
قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا
الولاية بالصغر فانه ظهر تأثيره للضرورة والعجز في الصغيرة والصغير بنفس الشرع هكذا تمم بعض
الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم الممارسة امر النكاح
ومعاملة الرجال واجيب بانا لا نسلم انها عاجزة فان لها رأيا كاملا تحصل به المعرفة بالمصالح والتفحص والسؤال
ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس
من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس
بل يعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال وانما اورده بعضهم بصيغة
قيل ومما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في البنت الصغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح الا باذنها
كالبنت البالغة ونحن لا نسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ان يقول له ما تعني بقولك
لا تنكح الا باذنها رأيا قائما في الحال ام رأيا منتظرا حدوثه في المآل ام ايهما كان فان قال اعني رأيا
قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعني رأيا منتظرا لم يوجد في الاصل لان الذي في البالغة
الرأي القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم
المط **قوله** او في نفس الحكم الممانعة في نفس الحكم هي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل او الفرع
بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت فان قلت التعليل انما
هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم فيه يكون مانعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها
عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير
قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط القياس امكان الحكم في الفرع **قوله** فنقول لا نسلم ان
التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه التثليث بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال
الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض
في الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح لم يستوعب

الا باذنها كالبنت البالغة

محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعترض بانه يجوز ان يكون
السنة فى بعض الفرائض التطويل وفى بعضها التكرار ولا خفاء فى ان المناسب فى القيام والقراءة
التطويل لزيادة الخضوع وفى الغسل التكرار لزيادة النقاء واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة
المذكورة فان السائل منع سنية التثليث وذكر ان السنة هى التكميل وفرق بين هذا الفرع والاصل
فلا يفيد فيما ذكر الا باقامة الدليل على ان نفس التثليث سنة فى الاصل فقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع
ما ذكره قوله لا خفاء ان المناسب كذا وكذا اسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك
المناسبة اذ التكميل فى القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفى الغسل بزيادة
النقاء وذلك بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار قوله اى بان منع
اضافة الحكم الى الوصف بان نقول لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون
ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة فى نفس الوصف والممانعة فى نسبة الحكم اليه ان الاول
فى منع تعلق الحكم بالوصف فى الفرع مع تسليم تعلقه فى الاصل والثانى منع تعلق الحكم فى الاصل
بالوصف وهذه الممانعة اعم من الممانعة فى الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم به
من غير عكس وقد تمنع الصلاحية عن وصف جعل علة فى الفرع وهذه مختصة بوصف جعل
علة فى الاصل قوله مثل ان يقول اى الحنفى ومثل ايضا بقول الحنفى فى النكاح ليس بمال
فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود وبقوله الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه
لعدم البعضية كابن العم وقلنا لا نسلم ان عدم قبول شهادة النساء فى الحدود لعدم ماليتها بل
لان الحدود تندرئ بالشبهات ولا نسلم ان عدم الاعتاق فى ابن العم لعدم البعضية بل لعدم
القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون لعدم وصف او عدم حكم يبطل عند الاغراض لان
العدم لا يصلح علة قوله وفساد الوضع هو حال قياس هو متفرع على مقتضى ترتيبه موضوع
الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة فى نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كتلقى التضييق اى التوسيع والتخفيف
من التغليظ والاثبات من النفى وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها فى الدفع
اذ المناقضة محل المجلس يمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر بالجواب عن النقض او بزيادة
قيد يندفع به النقض بخلاف فساد الوضع فتنقض القاعدة التى بنى عليها الخصم كلامه اصلا
فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه قوله وهو عهد عاصيا لا قاطعا فيه شيء فان الوقفة

التضييع خ

منه

منه موجب الاسلام لا من نفسه وهو اختلاف الدين وقد لا يصلح الشيء لاثبات حكم وموجبه يصلح
له كشراء القريب فانه غير موجب للعتق بل للملك والملك موجب للعتق واجيب بان موجب
الشيء تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشيء لئلا يلزم من ذلك الموجب
المرتب على الشيء امر آخر كما فى شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح
جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدليلين سببا للتفرقة كذلك لانه لا يترتب على
الاسلام موجبه قوله هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة اى سواء كان لمانع او لا عند من لم
يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هو تخلف الحكم عما يدعيه المعلل علة لا لمانع الحكم الآن هذا
تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهى منع مقدمة الدليل سواء كان مع
السند او بدونه فالمناقضة عند الاصوليين هى النقض وعند اهل النظر غير النقض كما ذكرناه
ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم
بمنزلة السند ولقائل ان يقول تعريف المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح
كما لا يصح بالاعم والاخص وذلك لان النقض صفة المناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح
تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال هى منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة
لا تختص بالتخلف المذكور بل هى عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لانه يستلزم ان
يستدل به اما لتخلف الحكم عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان ثم المناقضة تلجئ
اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذى تمسك به المجيب الى النقض
بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من المخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده
نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى قوله هذا الاستفهام على
سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد يخرج ارادة الاستفهام عن معناه
الحقيقى فيتولد معان على المجوز منها الانكار الابطالى وهو ان ما بعدها غير واقع وان مدعيه
كاذب نحو افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا فاستفتهم الربك البنات ولهم
البنون افسحر هذا اشهدوا خلقهم ايحب احدكم افعيينا بالخلق الاول قال بعض المحققين
من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفى ما بعده لزوم ثبوته ان كان منفيا لان نفى النفى
اثبات واليس الله بكاف عبده ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لك لما كان معناه
شرحنا ومثله الم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا الم يجعل كيدهم فى تضليل وارسل عليهم و

ومنها الانكار التوبيخي وهو تعقيبه ما بعد الاداة واقع عكس الابطالي وان فاعله ملزوم شرعا وعقلا
نحو افغير الله تبغون اتعبدون ما تنحتون ومنها التقرير ومعناه حمل المخاطب على الاقرار و
والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه في التقرير بالفعل اضربت زيدا او بالفاعل اانت
ضربت او بالمفعول ازيدا ضربت ومنها التهكم وهو اخراج الكلام عن ضد مقتضى الظاهر استهزاء
بالمخاطب نحو اصلوتك تأمرك ان نترك ما يعبد اباؤنا هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل اداة
الاستفهام **قوله** فينقطع اي الرجوع اي ينقطع المعلل عنه ذلك الى بيان وجه المسئلة اي
المعنى الفقهي المؤثر الذي يندفع به النقض ويقع به النوع بان الطرد الذي هو تمسك بما
التنقض لا يجد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قبل هذا الزم الجيل ذلك انقطاعا
كما هو مذهب البعض وسامح السائل فيه اما اذا لم يسامح السائل في ذلك بل يقول انك احتججت
على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا اسمع منك بيان التاثير والشروع
في النوع في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لا لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع
منك وللقائل ان يقول لا نسلم ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التاثير للمعلل بان يقول الطهارة
تطلق بالتواطي او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا
ههنا الاول فلا يرد ما ذكر نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد لا يدفع الايراد **قوله** بان يقول
لكل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لان معنى التطهير ازالة
النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما
بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثا جازت صلوته ولا ينجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر
اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت
انه امر تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فشرط
فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء
نوى او لم ينو **قوله** بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع البدن
يقال فلان سميع بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره
بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث
يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن وللقائل ان يقول سلمنا
ان هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول

في

في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في سميع وبصير وعالم فلا يتم التقريب لا يقال سراية الحدث الى
جميع البدن مبني على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك مع ان يعقل معناه
ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وفي ان يكون تخصيص الاعضاء
الاربعة معقول وتغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ممنوع بل كل منهما معقول فتأمل
قوله فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقولة المعنى بل عدم غسل غيرها يخالفه **قوله** بل التغير
وصف محل لا وصف الطهارة اي غيرها اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة
الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
معقول وبين الكلامين منافاة يعني غير المعقول المعنى انما هو تغير وصف محل الغسل من الطهارة
الى غيرها وجعل صيرورته طهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا
فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس واورد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال
على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سببا
للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل غير معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية
فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في تطهير
الخبث ويمكن التوفيق بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال
الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل
ان ينجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع
لما حكم بزوال الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل
هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل
بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على
ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين
وعن الثاني بان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء وهو لا يوجد
في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة فيصح
قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية **قوله** فالنية لا تصلح ان تكون شرطا للاول
اي لتصيير الماء طهورا لان الماء مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة ومرو بطبعه لان الله خلقه كذلك

قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة
اللغة فالماء المستعمل في محل النجاسة طهور سواء قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار فانها كانت محرقة
بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا **قوله** ولا ثالث اي ليثبت الحدث في المحل لانه
ثابت في المحل قبل النية وبهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته **قوله** بخلاف التراب
فانه ملوث بطبعه عند عدم الماء فكان اثبات التطهير به غير مطهر وبهذا الاثر بل النجاسة الحقيقية
عنه شرعا معقول فيحتاج الى النية فيطهر فعلا على خلاف طبعه ويصير مطهرا فكان قبيل المسح شرع في
الوضوء مطهرا او هو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل
التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم قلت الجواب عنه من وجوه
الاول ان الطهارة طهارة غسل ما لوحظ فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن
الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث الاصابة جعلنا بمنزلة
الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وما في النجاسة
من الضعف لكونها حكمية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج **قوله** وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة
الى ويجاب بان الله تعالى خلقه الة للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية
نوى او لم ينو وكون الوضوء تطهيرا حكميا لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي
خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في حق جواز الصلوة يعني انها مانعة له كالنجاسة
الحقيقية **قوله** واما المؤثرة اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا او وجوه
كل منهما اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة
واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى لم تذكر في الاصل ولا توجد في
الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة **قوله** فليس للسائل المراد بالسائل
من نصب نفسه لنفي الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو الحافظ في
الوضع باقامة الحجة والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من المعلل ناقض
الوضع باقامة الحجة ومن السائل حافظه وهذا خلاف المتعارف بين الاقدمين في صناعة الجدل
اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد بالوضع ما يكون معتقدا
او ملتزما كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية بين الشيئين ايجابا
او سلبا والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله** فيما بعد الممانعة يعني اي ليس للسائل في دفع

العلل

العلل المؤثرة اذا اوردت عليها طريق من طرق الدفع الا طريق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له طريق
واعلم ان ظاهر كلام المص ان القول بالموجب لا يجري في العلل المؤثرة بل يختص بالطردية وانت
خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا احتمال لا
اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر **قوله** التي هي اساس
المناظرة اعلم ان الممانعة هي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا
عليه والمراد بمقدمة الدليل بعض المقدمات او جميعها كلها والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل
سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف
علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يتغير حكم النص ولا يكون معدولا
به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول
لا نسلم ما ذكرت من كون الوصف علة او صالحا للعلية وهي ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها
في الاصل او الفرع وهي ممانعة في الوصف في الاصل والفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل و
وهي ممانعة في شروط التعليل او تحقق اوصاف العلة وهي ممانعة في اوصاف العلة واختلف
في قبول الممانعة في نفس الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المجيب متمسكا بما لا يصلح دليلا كالاطراد
ولا يستحق [illegible] وكالتعليل بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها
على القياس اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة
وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القال والقيل ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل
ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات
الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن الاوجه الثلاثة القلب والعكس والمعارضة الخالصة
على ما يأتيك بيانه فصار مع الممانعة اربعة بالتقسيم قلت وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب
المغني في حواشيه اذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة فحينئذ يجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب
العلة ان امكنه والشيخ بعد ذكره انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام
في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول
بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع ان امكن
بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي
اسوأ احوال السائل **قوله** وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الوارد فكان المناسب ان هذه

المعارضة ٤

الادلة لا تحتمل التناقض وفساد الوضع فلا تحتملهما التأثير الثابت بهما لان فى مناقضته وفساد
وضعه مناقضتهما وفساد وضعهما بخلاف المعارضة فانها تقع صورة بين النصوص ايضا لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ فكذا تقع بين العلل المستنبطة لجهلنا بما هو علة الحكم فى الواقع واعلم ان المصنف تابع
القاضى والشيخين فى جعل المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفى جعل
الممانعة اعتراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ان ارادوا بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك
ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا فيصح بهما ايضا لهذا الاحتمال
وان ارادوا فسادهما بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة
ايضا لان التأثير لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد
الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تأثير
الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة
الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان فاسدا وما فى هذا الجواب من التمحل لا
لا يخفى على ذوى النهى وكان هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان
هذا المعترض وهو انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان الممانعة اعتراض صحيح
يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب
عنهما ويكفى للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك فبنى على
وهم ترديده وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك ان تقرير مناقضته يجب دفعه
بوجوه اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع و
والمناقضة فى ان كل واحد منهما مما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخلص عنه قوله اى ورد
نقض صورى لان التناقض الحقيقى لا يتصور لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الادلة وهى لا تحتمل
التناقض الحقيقى فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تخيل عند السائل مناقضة يجب دفعه بطرق
اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا فى صورة النقض الثانى
بالمعنى الثابت بالوصف بان يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا
فى صورة النقض الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلق بالوصف متخلفا عنه الوصف فى صورة
النقض بل هو موجود فيه الرابع بالغرض المطلوب من التعليل بان يقول ان ذلك ليس بغرضنا
كما ستعرفه ان شاء الله تعالى بخلاف العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها

مبطلها

يبطلها حقيقة اذ لا اطراد مع النقض قوله وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا واما
فوته فيه فخلة بالحكم الى هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة كما قال صاحب
التحقيق فى الكشف انما اورد الشيخ هذا القسم فى هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام
القاضى ابى زيد فانه اورد فى التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح لانه قد ذكر فى شرح التقويم بعد
بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لازم على القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فثبت انه منكر لهذا
الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السائل لما اورد نقضا على الوصف
الذى جعله المجيب علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم له فى صورة كذا فقال المجيب الوصف
الذى هو علة موجود موجب للحكم لكن تأخر لمانع فلو جعل المانع دليل العدم فى هذا الوجه
وان الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذى هو القسم الاول
وحاصله فى ان الحكم متخلف عنه لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم
يجوز التخصيص ايضا لكون العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ
هذا الكلام انما يتأتى فى القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على الدفع بالحكم
وتدخل فى الدفع بالوصف وان امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف حتى يتأتى
هذا الدفع على قول لكنها تخرج عن الدفع بالحكم وتدخل فى الدفع بالوصف والكلام فى هذا
القسم دون ذاك والى ذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة فى اصولهما قوله
ثم بالمعنى الثابت بالوصف الا قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه ما تنجس
فى تنجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نسلم ان الحدثية باعتبار التنجس فان النوم والنفخ غير متنجس
مع كونهما حدثين وعند الخصم مس المرأة والمنى حدث غير متنجس والجواب عنه انه قد ثبت
بالدليل ان الحدثية باعتبار النجس لحلول الاثر فى اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما
يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر فى ايجاب التطهير هو خروج
النجس ثم بعد ذلك ادير الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس لا بنفسه بل بحلول النجاسة
واتصال شىء من النجاسة به والاثر فى ايجاب التطهير اذا كان الموضع الى موضع الخروج
رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج من القبل وقبل المرأة حدثا والنوم سبب
الخروج غالبا فاقيم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا ومس المرأة ان كان
سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمنى نجس عندنا فلا يرد علينا نقضا والخصم

ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع قبل عدم وجوب غسله جاز
ان يكون دفعا للضرر لا لانه غير نجس كما في ساير الجراحات واجيب عنه بانا نفرض الكلام بما
ينفعه الغسل كالدماميل وساير المبثرات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن
راس الجرح ولم يسل ايضا وانما سمي باد لا خارج لانه تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم
يظهر ان عند زوال الحائل لكن كان في خيمة مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا و
وانما يكون خارجا اذا خرج الخيمة **قوله** ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن المكلف
من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلوة والحكم قد ينفصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع
بشرط الخيار وتاخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من
جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوزه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه **قوله** لكان النوع مخالفا
للاصل المراد بالنوع الدم وبالاصل البول **قوله** واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لا ما يغايره على اي
وجه كان وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السائل للمعلل
ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل على خلافه فان قلت ينبغي ان لا
يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلت هي في المعنى
نفي لتمام الدليل وتعاون شهادته على المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع
فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار
الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان اعلم ان قدح المعترض في المدلول اما ان
يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهي
المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان
يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والا و يسمى معارضة في المقدمة والمعارضة
في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه يفيده تقريرا وتفسيرا لا تغييرا
وتبديلا وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما
المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت
في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل نفي كل
معارضة معنى المعارضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة

انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل
دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة والمغالطة والمعارضة في
المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المعارضة والا
فمعارضة خالصة وللقائل ان يقول ما ذكرنا ان العلة كيف يصح معارضتها بطريق القلب الذي
هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم فتامله **قوله** فان فيه ابدا علة اخرى اي حاصله ان المناقضة
عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابتداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابتداء علة
دليل مبتدا بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من احد جزئيهما
احدهما المعارضة وهي ابتداء علة مبتداة والثاني المناقضة وهي ابطال الدليل سميناهما
باسم اخر غير المعارضة والمناقضة تنبيها عليهما وهي معارضة فيها مناقضة **قوله** فان المعارضة
مقصودة اه قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة
لان ابتداء العلة بمقابلة دليل المجيب سابق على ايراد النقض لعلته لتخلف الحكم فجعل ما هو
سابق اصلا وفيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل اخر
والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل
النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف يكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى يكون
اصلا فتوجيهه ان يرجح اولها **قوله** لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه
لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع
نقيضان **قوله** وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الشيء اسفله كقلب القطعة والاناء
جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء
على خلاف هيئته التي كان عليها استعمل ايضا بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد
وهو تغيير هيئة التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كانت عليها **قوله** لان العلة
اعلى من الحكم والحكم اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة
اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند
نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال
من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه

ابطاله حجة

بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء
الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان في القلب مناقضة لانه يبطل به علة المجيب حين
جعلها علة لحكم قوله لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما شرعيا اى وعدم احتماله الحكم الثابت به ان يكون
علة قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة جلدة ويرجم ثيبهم كالمسلمين الخ فانهم اخذوا جلد البكر
وجعلوه علة الرجم المثبت فنقلب عليهم ذلك ونقول المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم
فيجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وما جعلوه معلولا وهو رجم الثيب علة فيبطل به قوله
ففيه معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذى اوجبه المعلل ولكن فيها
معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل السائل واحتمل صيرورته
حكما في الاصل وخرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المط فبقى قياسا بلا مقيس عليه فبطل
واعترض بانه منع مقدمة دليله فجعل دليلا فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع
تخلف الحكم وههنا ما لزم هذا التحقق بل ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة وهذا ليس بتخلف لان
يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التاثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان
لو كان المراد من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة ههنا
معناها اللغوى وهو المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوى وهو الابطال
فافهم قوله ليس المراد انه اذا ورد تدفعه بهذا الطريق قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص
انه اذا ورد تدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اذا دان لا يرد عليه هذا القلب
فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج التعليل قلت وهذا ظهر فيه ان المعلل صار
منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لان المعلل منقطع لا يخ اما ان يصرح بان
هذا علة لذاك اولا وعلى التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان نقول العلة كما تطلق
على المؤثر تطلق على الموقوف والمراد هو الثانى فلا يضرنا القلب لان الشئ جاز ان يكون موقوفا
لشئ وذلك الشئ موقوفا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثانى فبان نقول غرضى الاستدلال
بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافى غرضى فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب
وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ولكن لا يتم للمعلل هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم في الثبوت شرعا
حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الاخر ويكون كل منهما دليلا على الاخر ومدلولا
له كالتوامين قوله لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر اما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما

مثبتا

مثبتا للاخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر وهو ظاهر
كما بيناه وفيه شئ فان المثبت في الحقيقة هو الله تع والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان
كذلك فلا فرق بين الدليلين والعلة فتامل قوله كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم
بالشروع يعنى صوم التطوع وصلوة التطوع عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع لان كلا يلزم
بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فان قلب الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر
بالنذر لانه يلزم بالشروع لا لانه يلزم بالنذر فنقول نحن نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت
المساواة بينهما والنذر مع الشروع في الايجاب كالتوامين لا يفضل احدهما على الاخر لان الناذر
عاهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان
او نقول النذر والشروع معلولا علة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد فيه بالقول وههنا
بالفعل وهو اقوى فيصح الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على الاخر قوله وهذا المخلص انما يصح
اذا ثبت ان الشيئين متساويان فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف
والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد من وجه فالوقوع لا يفيد اجيب بان المراد المساواة في
الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف
في المال قبلها ما لا الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس
فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فيتساويان قوله والثانى قلب
الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له حقيقة هذا القلب ربط خلاف قول المستدل
على علة الحاق باصله فان قلت ان يعترض السائل في القلب لنقيض الحكم المعلل لم يعده ذلك
في دليله وان تعرض لا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اقتضاء العلة الواحدة
لحكمين متنافيين قلت شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع
اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة بل اقتضاء
واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما ويمكن ان يكون
العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف
زائد على الوصف الذى ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول قوله بعد تعينه يعنى
بعينه بتعيين الشارع والحاصل ان صوم القضاء وان ساوى صوم رمضان في مطلق
التعليل لكنه يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان

ذر
تمه ع
على ثبوته بالاداء بيان
ئية
اما مطلق التعيين نخ

متعاين بتعيين ان رجع قبل الشروع فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كانت حجة علينا
لكن بزيادة وصف بعيد تقريبه لا يقال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد
عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تغيير للاول لا
تغيير وهذا لان الخصم لما قال هذا صوم فرض ولم يبين انه متعاين في هذا الوصف ثبت علينا
تجه خصمه ازالة الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تغيير لمحل النزاع في مقام الاحتجاج
قوله واعلم ان تجويز الاعتراض الح حاصل تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه
على العلل المؤثرة واما جواب ذ هو مشتمل على المناقضة وهي لا تحتمل المناقضة على ما مر ويمكن
ان يجاب عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى توتي الملك من تشاء فيكون لذلك
المعارضة التي فيها مناقضة علوانه كنوعي العكس لانها ترد على العلل المؤثرة واما الوارد
عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسفي بكون المناقضة تثبت في
ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة وكم من شيء تثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان
ان عني بذلك ان المعارضة بالخالصة التي ترد على العلة المؤثرة فمسلم ولكن لا يتم التقريب
وان عني به ان المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة في نفس المعارضة
فسهو لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة قصدية
ومناقضة ضمنية كما ظن على ما يظهر لصاحب التامل والاوجه ان القلب انما يرد على العلل
الطردية دون المؤثرة الا برى قول صدر الاسلام ان القلب للاول انما يجيء في كل طرد جعل
الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير فكيف حصر نوعي القلب بالعلل
الطردية **قوله** وقد تقلب العلة من وجه آخر الح هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية
وذلك اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لا على نقيض الحكم **قوله**
وهو ضعيف اي فاسد اقول فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى من يقول انه لا يقبل
وهو مختار المص والا فبعضهم قال بصحته كما سيأتي **قوله** كقولهم اي قول اصحاب الشافعي
في نافلة الصلوة والصوم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها اذا فسدت لا يجب المضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع فان كل عبادة تجب بالشروع يمضي يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج
فيلزم حكم بعكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي في فاسدها فلا تجب
بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم كما لو كان ما ذكرتم

بنوعيها

من نفل الصلوة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد الفساد بما ذكرتم من الدليل لوجب
ان لا يختلف الحال بالنسبة الى النذر والشروع كما في الوضوء **قوله** بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
لقائل ان يقول انتم تقولوا ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل
كاف لتحققه وقد وجد لان ثبوت الاستواء يستلزم لا انتفاء فرض المستدل يعلم دفع هذا السؤال من الوجه
الثاني **قوله** وهي اي العكس لغة عبارة عن رد الشيء عن سننه وطريقه الاولى ماخوذ من عكس المرآة فان عكس
نور ما يرى نور البصر فيما وراه على سننه وطريقه حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها آخر واصطلاحا
عبارة عن تعلق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة رد الى اصل آخر وهو من صنيع المعلل لا السائل
وكان ينبغي عدم ذكره اذ المقام بيان صنيع السائل لا المعلل لكن ذكره تتميما للفائدة في رد قول الشافعية
قوله والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس حتى يكون هذا ثانيا الان يقال جعله ثانيا باعتبار
ما تقدم من قوله وهذا النوع من العكس لهم قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على سننه الاول
وهو يصلح لترجيح العلل والثاني رد الشيء على خلاف سننه فالقسم الاول من باب المعارضة اصلا والثاني
معارضة فاسدة وليس بحكم حقيقة بل هو قلب وانما ذكر هذا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان
احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة **قوله** هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم المعارضة
سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يثبت والنوع الثاني منها واقسام الثاني كلها فاسدة
ثم المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلاثة في علة الاصل كما سياتي بيانه
وبالنظر الى النوع الاصل نوعان **قوله** وهو ان يعارض ان ثبت بما يخالف حكم العلل الح وهذا النوع
اصح المعارضات النوعية **قوله** مقابلة محضة فيمتنع العمل بهما مدافعة كل من العلتين للاخرى احتمالا
لا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدهما **قوله** دون الاول الح فيل كان الواجب ان يكون اقوى
من الاول لانها احد وجهي القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال
علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن لم يذكر هنا الا على جهة المعارضة وهي من هذه الجهة ليست
باقوى من الاول **قوله** لكن ايراد فخر الاسلام ايا هذا النوع من المعارضة مشكل هذا الاشكال ظاهر اورده
غالب الشراح ولو قيل في الجواب بانه معارضة فيها معنى القلب فيكون ايراده في النوعين مشعرا بتخيير
السائل في ايراده بين ان يورده معارضة او قلبا او بانه اورده فيهما باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة
والمناقضة فايراده في الاول باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد
خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمشوبة بالمناقضة كالقاضي ابي زيد

ويشمل الامة بخلاف من يوصي له كيخ الاسلام ومن تابعه كالمص **قوله** وما ذكره بعض الشروح ايما يشير بذلك
الى جواب العلامة النسفي حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده نظرا الى
ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة
ويمكن ان يقال ان القلب يشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار
قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل اذ لولا هذا الشرط لما كانت
هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لا صريحا ولا قصدا فكيف
يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف حكم المعلل صريحا تكون
فاسدة وباعتبار ان ما ادعاه من الحكم يستلزم نفي حكم المعلل تظهر فيها جهة الصحة فتكون صحيحة لانا
لم نعقل التفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة الشراء والتسوية بين الابتداء
والبقاء حكم آخر لم يتعرض له المعلل في استدلاله وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشرائه فلم تكن متعلقة
بالحكم المتنازع فيه ولا دافعة له فلا تكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت الاستواء
المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشرائه فيصير متعلقة بالمتنازع فيه ومثبتة لما نفاه المعلل
من هذا الوجه فتصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت
الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت به التسوية بين الابتداء والبقاء وليس من شانه ذلك
وانما من شانه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم
ابطال تعليل المعلل فلا تكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل
المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم
قوله فان عارضه الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت النسب من الثاني **قوله** فهذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الخ ومن شرط المعارض ان يكون الحكم الذي هو مورد
النفي والاثبات واحدا وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبته المعلل بعلته
وكان ينبغي ان ينفي السائل بعلته النسب عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد
المعارضة من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب من الاول بعد
ثبوته من الثاني لعدم صحة ثبوته من الخصمين تضمنت هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح
سببا لاستحقاق النسب من الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج المعلل
اذا الى ترجيح ما ادعاه ليتم له المطلوب **قوله** فمعارضة الخصم الخ ويرد بان صحة الفراش وقيام حقيقة

الملك

الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة ووجود الماء مع الفساد وانتفاء حقيقة
الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح حق وليس بمشتبه للحق فما يثبت بالفاسد شبهة
وما يثبت بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فما يثبت الحقيقة اولى بالاعتبار مما
يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما اذا ادعى الشريكان معا نسب ولد جارية مشتركة حيث
يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا ادعى اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه
لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على
الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه
من الوجوه تعين لثبوت النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع معارضة بحكم
آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير
محل الاول **قوله** سواء كانت بعلة لا تتعدى او تتعدى انما جمع عليه انما يختلف فيه اما لو قام الدليل
على نفي علته بعد ما اثبته المعلل علة فمقبول اتفاقا كذا في التنقيح فعلى هذا ينبغي ان تكون المعارضة
في علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلاثة منها باطلة **قوله** مثاله اذا علل الحجب
في بيع الحديد بالحديد الخ وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على قاصرة والعلة
القاصرة ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها ليمكن
تعديته الحكم اليه واذا خرجت العلة عن التعلية بطلت واذا بطلت بطل التعليل لخلوها
عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبنية عليه والمراد بالسائل في
النوع الاول السائل في **قوله** بان يقول المعنى في الاصل وهو الحنطة ليس ما ذكره وهو
كونها مكيلا وانما المعنى فيه وهو الطعم وهو معدوم في الفرع وهو الجص وهذا المعنى
وهو الطعم يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو بيع التفاحة وسائر الفواكه بمثلها وما دون
الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم يتعدى اليه وانما بطل هذان النوعان ايضا لانهما
ليسا متعلقين بمحل النزاع الا من حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة
فيه وذلك غير مفيد لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عنه عند عدم حجة اخرى
فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت بعلل متعددة فلا تنافي بين
ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو المشهور من اصحابنا وقد ذهب بعض النظار
منهم الى تصحيح المعارضة في الاصل **قوله** لان الحكم يثبت بعلل مختلفة فان قلت ثبوت الحكم

الواحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوته اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقدير بن لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فيكون علية وصف الشارع منافية لعلية وصف المعلل قلت بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انما نمنع بالواحد بالواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه ان الثابت بالمعلل احكام متعددة بالشخص الاترى انه لو وقعت فارة في الخمر فماتت ثم صارت الخمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لهما **قوله** اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه وهو الاصل يسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص وهو ذلك لان المقصود منها نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة فيقبل والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت المعارضة مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل قال الشارح وان كانت صحيحة في نفسها فبين المص وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهي من اجل الفوائد **قوله** لان الاعتاق الخ علل اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي ابطل حقه في الرهن بدون رضاه وهو ابيع بالدين عنده والدين الدائم عندنا فكان مردودا اي اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين البيع والاعتاق بائن وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فلانه لا يحتمل الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكنه يتجه منع توجيه لانه اورده على سبيل الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا الا مقبولا والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص الاصل لا نص فيه من غير تغيير وهذا لا يوجد هذا الشرط ههنا لانك اذا ادعيت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان تذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لا يجوز ان الحكمان متماثلان فكيف تغيير الا تعدية واذا ادعيت التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه ممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي في توجيه هذه الممانعة منع حكم الاصل

وهو

وهو بطلان البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره المعلل فلا يتاتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره الشارح بل حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى ان يلزم المعلل التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع بين النفي والاثبات محال الخ لان المقصود من نفي انما كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه لدلائل اعمالها لا اهمالها ولم يمكن العمل بالمعارضين لاستحالة الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الآخر لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح **قوله** فان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان تأتى له ذلك وللسائل ان يعارضه بترجيح علته ان امكنه ذلك لم تبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او التوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه ما ادعاه المجيب **قوله** انما في الدلائل القطعية الخ هذا اذا كانت قطعية من الجانبين وان كانت قطعية من احد الجانبين فظنية من الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلا عن الترجيح **قوله** واجيب عنه الخ اجيب ايضا بان الضمير راجع الى رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا على مذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة الكشف والاظهار الخ قال صاحب التحقيق العبارة معناها في اللغة التفسير اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت بكلمة عن فمعناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اي تكلمت عنه ومعنى قولهم هو عبارة عن كذا هذا اللفظ معناه كذا هذا حقيقتها اللغوية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم ذهابا الى ذلك معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة والادب فاعلم ذلك **قوله** يعني لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله ان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة ابتداء فيكون نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شيء لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التضعيف نقصان فيظهر في الوزن او الكيل بما لا ينعدم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون بامثالها بعقصا عرفا للوزن ان حالة المشتري

[illegible] العبارة

سراويلاً بدرهمين نه دو ارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزل رواه اصحاب السنن الاربعة
لتنزله منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بان زاده بان زاد على العشرة
درهما مثلا لتلزم الربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع حيث تكون هبة باطلة حيث لا يجوز
لان ما تقوم به المعادلة هو يكون مقصودا فلو زنه يكون مقصودا في التحليلات وهو ليس بمتميز فيكون
الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح بما يصلح للتعارض
للزم الترجيح بلا مرجح وهذا فاسد بيانه ان الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد الدليلين فلو جاز
الترجيح بذات ما يصلح للتعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد
قوله بل يكون وصفا للذات غير قابل بنفسه اي تابعا لغيره كخبر الواحد الذي يرويه العدل
الفقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا
كالنص مع القياس فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد
ثبوت التعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل
بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا كان
الدليلان متنافيان في القوة وبما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو اقوى
من ذلك في فصل التعارض بابين اتم فلا نفعل **قوله** كما اذا كان احد النصين والآخر ظاهرا
او احدهما مفسرا والآخر محكما او احدهما صريحا والآخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا
او متواترا والآخر خبر واحد او كذا دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما بالقوة
فيه كما لا يخفى لا مع القياس هذا قيل ولقائل ان يقول لا يصح هذا رجحانا لابتنائه على المعارضة
الحقيقية المبنية على المماثلة والمساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة
صورية من حيث ان احد الدليلين يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان
هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين ليست في الآخر **قوله** وانما يترجح بقوة فيه كقوة
الاثر في علة القياس والفقه والعدالة والضبط والاتقان في رواة الخبر والاحكام
والتفسير والفصاحة والقراءة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر خارج
عنه كنص آخر او قياس آخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة من النصين
المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقه
منهما فيستقيم مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة

وان لم يكن حجة في هذا الموضع **قوله** حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة خطأ وجرحه
آخر جراحات خطأ فكل واحدة منها صالحة للقتل اي وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب
القصاص عليهما لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة للمعارضة جراحة
صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا للبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره
فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان
لم يكن ثم غيرهما فيتحقق المعارضة بينهما وتنتهي على وجه يلزم للتسوية في لزوم الموجب **قوله**
وفيه بحث والجواب عنه ان المتعارضين اذا لم يكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن
الجمع بينهما تلفظا كتعذر العمل بهما وباحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولا يمكن الترجيح
بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر سالم عن المعارضة
بتوقف منه حكم الى ذمته ويضاف الحكم اليه لكونها الحجة بما لم يوجد فيه نص ثبت فقط الدليلان
فنقص ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الآيتين وعمل به يكون ترجيحا
الممنوع لانه اذا اقتنت ت فقط وصار العمل بالدليل السالم عن المعارضة فلا تنافي هذا الكلام
فلا منافاة في كلام المص لكن لقائل ان يقول اذا اقلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم
عن المعارض فلم لا يجوز ت فقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة
ويجاب عنه بانه يلزم منه ح الترجيح بكثرة الادلة ومذهب المص وعامة الاصوليين لا يرون
ذلك كما قدمناه وهذا هو المذهب كقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين الر
الآيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة واجب ولم
يقولوا الى آية اخرى او سنة اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة ان كان موافقا للحديث
الواحد **قوله** صورتها دار مشتركة لا يظهر تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت
الدار مشتركة بين ثلاثة ولاحدهما الثلثان وللآخر السدس وللثالث السدس فباع صاحب
السدس نصيبه وطلب الآخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما انصافا ولصاحب
السدس خمس **قوله** لان الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوما على
قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء وان قل ولما ذهبنا اليه اوفي
ظلوه كما في قولك انت صدق من الف دفانه جعل الاستحقاق وهو حكم العلة وهو الملك منقسما
على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بايجاد الله تعالى مقارنا للعلة لا بطريق التوليد من العلة

عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزاء الجزء من اجزاء الحكم العلة لما يلزم عليه من لزوم القول
بعلية كل جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع
الحكم فالقول بالانقسام فيكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد ترك الشارع تفصيل هذه المسئلة
لنا وعلى الخصم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس عندنا وعنده انها في
على عدد الانصباء **قوله** وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان الحكم الجواز عندنا كذلك في
الحر كان جوازه في جوانب لا يترجح على ان جوازه في جوانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا وجوز
الترجيح بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار بسبب الاستحقاق وذا في
الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه دفقوة السبب موجبة للترجيح **قوله** ليتاتى
خلاف الشافعي فانه لا يقول بالشفعة بالجوار **قوله** لان المعنى الذي صار به الوصف حجة هو الاثر
فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة و
والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى **قوله** كالاستحسان اي الذي
قوى اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسئلة التي قدمنا حصرها
في بحث الاستحسان بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لا يكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه
لما صار حجة باتصاله بالرسول وجب ترجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوي وحسن
ضبطه واتقانه وصلاحه **قوله** وضعف القياس الاخر بان كثر اعتبار الشارع لهذا الوصف
في جنس هذا الحكم **قوله** لان هذا الخصوص في الصوم وايضا كان ابو حنيفة لا يوجب الامتثال
بايجاد المأمور به كالتعيين فانه يصح بمطلق النية وبنية النفل عنده ايضا فيكون اثره مختصا
به ببعض العبادات والاصل في العلل التعدية **قوله** بخلاف التعيين اي بخلاف ما عللنا به
من وصف التعيين فانه ليس بمخصوص لمحل النزاع لانه تعدى منه الى الكل بما هو حكم لازم موجود في
المعاملات وسائر الفرائض كالزكوة فانه اذا تصدق بما فيه الزكوة من المال على مصرفه ولم ينو
الزكوة يخرج عن العهدة كالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها
قوله المراد منه التعيين اطلاقا للسبب على المسبب فحاصله ان في عبارة الماتن تسامحا حيث قال
بخلاف التعيين وانما كان المناسب ان يقال بخلاف التعيين فانا انما عللنا بالتعيين لكن لما كان
التعيين مسببا عن التعيين اطلق السبب بيعا كالمسبب مجازا **قوله** حتى لو وهب او باع رجل
الى كل من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا **قوله** وفيه بحث الخ هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بان صوم

[illegible]

مسببا عن التعيين

واراد المبيع ها

رمضان

شعبان

رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا كذلك
استغنى عن التعيين كهذه المسائل المذكورة فان رد الودائع والمغصوب والمبيع بيعا فاسدا
ونحوها متعين عليه فلا يجب ان نعين وكذا في الايمان بالله تعالى لا يشترط فيه نية التعيين بان يعين
ان يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل بما على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض بكونه متعينا غير متنوع
الى فرض ونفل فتامل **قوله** الا ان الجهات مختلفة والتعدد باعتبار الجهات فقوة الاثر باعتبار
الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب
الاعتبار ولهذا قال الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولذا لم
يذكر المص مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له وقال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع
الثلاثة اذا قررته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الاخرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا
القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر
وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم لوجوده في صور كثيرة
ليس الا كثرة الاصل وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف بادنى تامل **قوله** وبالعدم عند العدم اي
لازم الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق بالوصف **قوله** وهو
العكس اي لازم العكس المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان
ضاحك وكل ضاحك انسان فعكس قولنا كل ما وجد الوصف وجد الحكم كل ما وجد الحكم وجد
الوصف وكقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة الا انه عكس
عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي والحاصل
ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه
كان ارجح من الوصف الذي يطرد فلا ينعكس **قوله** ولا اعتبار للعدم لكنه ترجيح ضعيف
لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له من سبب وجودي لا يقال العدم
وان كان نفيا محضا لكنه مؤثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم
المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك وح يكون من الترجيحات القوية
لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي
وهو لا يفتقر الى موجب **قوله** وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن تكراره
فان المضمضة ليس تكرارها لانه بركن **قوله** فيظهر اثره عند المعارضة يعني اذا عارض هذا

الاثر

النوع لترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويقع به الترجيح عند
عدم ما يعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من كل
وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار ان تحققه
دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح **قوله** اعلم ان المص لو قال قوة الاثر
وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى الا ان تقرر وجه الاولوية
ان المص اخبر اولا ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ وفيه ما فيه لانه يصير المعنى
ما يقع به الترجيح في الترجيح بكذا وكذا الخ لان الباء لا بد لها من متعلق وهو الترجيح المقدر
الدال عليه المذكور لا شك ان المرجح غير الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف
الباء لكما قال القاضي ابو زيد وشمس الائمة اي تلك الاربعة اي قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة
الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد شيء غير المقيد به شيء آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى
غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم تعدد الترجيح بعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة
كما يكون ما يقع به اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ
الوجوه الاربعة فتامل **قوله** واذا تعارض ضربا الترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع
بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض وما يقع به الترجيح بين الترجيحين
المتعارضين شيئان احدهما معنى يرجع الى الذات والثاني معنى يرجع الى الحال اي وصف
الذات **قوله** كان الترجيح بالذات الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف
الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف
الوضعي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته والوضعي بوصف يقوم به بحسب امر خارج
قوله هذا نوع على ما زاد من الاصل وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان
باعتبار الحال **قوله** بالطبخ والشي يعني لو احدث الغاصب في المغصوب صنعة متقومة كما
لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها او شواها او ثوبا فاخذه قميصا او قباء ينقطع حق المالك
عن العين وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها لانه
لما اجتمع في هذا العين حقان حق الغاصب في الوصف وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما و
ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب لا يهدر حقه ولا يمكن اثبات الشركة

بينهما

بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحان حق الغاصب لانه حقه
في الصنعة التي احدثها وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين وهي ثابتة من وجه
هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا الصنعة القائمة من كل وجه باعتبار
معنى في الذات وهو الوجود فيكون حق الغاصب راجحا ذاتيا على حق المالك لانه باعتبار
قوة الحال في جانبه وهو كون العين محلا قائما بذاته وكونها محلا حالا لها والرجحان باعتبار
الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال **قوله** ولو كان في العموم مقصود الترجيحات المتعدية بعمومها على
القاصرة الخ مذهبنا فعندنا ان العلة المتعدية لا ترجح على العلة القاصرة ولهذا قال الغزالي
في مستصفاه ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل
وجود اصل الفروع لا تبين قوة في ذات العلة **قوله** والنص الخاص والعام سواء عندنا في
القطعية فلا يترجح الخاص على العام والعلة اولى ان لا يترجح بعمومها لانها فرع النص لكونها مستنبطة
منه **قوله** لان العلة ذات وصف الخ ولقائل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلاثة
انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملاءمة وح لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة
ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان
كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع لو قوع الخلاف
واعتبار اوصاف اخر ومراد ذلك بعوث بها التساوي ويقع بها الترجيح والا لا انعدام اعتبار
الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اطبقوا على اعتباره فافهم **قوله** اي بنوع من انواع
الدفع فتفسير باي نوع كان بل بنوع مستدرك وكان يكفي ان يقول مما ذكرنا من انواع الدفع
ويكون من بيان **قوله** كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن خلافا لابي
يوسف والشافعي وجهما المراد ان بانتقال **قوله** مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي
لم يؤد شيئا الخ حاصله ان المعلل قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف
الى الكفارة الى اثبات حكم آخر وهو عدم اجابة نقصان في الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكتابة
للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما ورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي
زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا اسلم الوصف الذي اثبت الحكم الاول واراد
المستدل اثبات حكم آخر به بذلك الوصف كان له ذلك فلم يكن به بأس ولم يكن انقطاعا في التعليل
الاول لثبوت ما ادعاه به **قوله** علل بوصف آخر الخ ويجوز ان يقال هذا العقد لا يثبت العتق

اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقض الرق لان الرق ليس بمنجز بالاتفاق قوله جاز له ان يثبته
بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى
قوله الا الرابع فقد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته
متمسكا بقصة الخليل قوله اذ لو كان الدليل متناهيا بطول مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار
الحق لان المعلل كلما اراد اثبات علته لم ينتقل الى غيره ولم اجرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل نظهر به
عجز المعلل عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى علة اخرى قبل تمام الحكم
بالعلة الاولى قوله انتقل الخ ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى ودفعا للاشتباه
الموهم والايهام الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والخصم ليس يجوز له
ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات
علته على ما نقول والذي يوضح ما نقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل
من انضمام بعض الشهود الى البعض من زيادة الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو
اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر الثاني انكار ما يعلم من الضرورة
الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة تتحقق من جانب المعلل والسائل الرابع عجز
المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في
حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض
لكلام المجيب فما دام في المعارضة بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل
كذا اشار اليه صاحب الميزان قوله فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط
قوله اي جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها قيده فخر الاسلام في فصل سابق على باب القياس في
اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس
عند عامة المتأخرين اما من يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المص فلا يحتاج الى هذا
القيد لكونه تقدم من المص ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل
للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعدية حكم
معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي
وسيلة اليه فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الوسائل
مقدمة على المقاصد قلت قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشيء في الخارج لا يوجد الا بعد

وجود

وجود وسيلة اولان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلة جامعة بين الاصل والفرع وهو القدر
عرف في بيان ركن القياس وهو كان في صحته بعد وجود شروطه المذكورة ولا يحتاج الا ان يكون
ذلك الحكم حق الله ولا حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى
الوجوه الاتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس وما قيل
في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة ليكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس
ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط والا لم يكن مانعا لترتيبه
فافهم قوله من الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد قوله
من السبب والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلامة قوله قيل انه تمييز والظ
انه حال والعامل المقدر في المضاف اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الابتداء
يصلح عاملا في الحال او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله من نحو يستحقها اي يستحقها الله خالصة كذا في
بعض الحواشي وقال الامعان خالصة حال مؤكدة لتقرير مضمون الخبر وتأكيده كما في زيد ابوك
عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيبويه العامل مقدر بعد
الجملة تقديره ابوك احقه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو
انا حاتم سخيا ونبيك تاما وقال ابن حروف المبتدأ المتضمن معنى التنبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو
بعيد لان محل المضمر والعلم حالم يثبت نظيره في شيء من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن مالك
وهو ان العامل معنى الجملة كانه قال يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعنى نحقها
خالصة قوله اما الاحكام فاربعة اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقين اذ لم يوجد
قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله والمراد من حق الله قيل
الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا لا شك فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود
بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه والمراد بحق الله تع ما يتعلق
النفع العام لجميع العالم فلا يختص واحد دون آخر واضافته الى الله تع لتعظيم خطره وشمول نفعه
لا للملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولا للنفع والضر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله تع
وناقة الله والمراد بحق الله ما يتعلق به مصلحة خالصة وهذا لان الاشياء كلها لله تع الا ان الله لكرمه
ولطفه جعل بعضها حق الادمي متى كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تع لان هناك
ليس ادمي يجعل حقه من غيره وما كان نفعه خاصا فهو كان فاترا به فهو اولى يجعله حقه فقلنا انه حق

الادنى فذكر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه نظر لانه
لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قوله حق الله ما وجد لله من كل وجه وهو
باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا العبادات الخالصة
ليست مما تتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت
من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعام قد يكون
خاصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك **قوله** كحرمة مال الغير اه ان قلت حرمة مال الغير مما
يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس
الا ترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين
عند وجود الرضا منهم **قوله** كالقصاص اه اما اجتماع الامرين فيه فلان سببه ليس الا القتل
الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو
الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الثابتة بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا
واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ~~العقوبة الثابتة بسببه~~ ثبت بطريق المماثلة
المنبئة عن معنى الجبر بقدر الامكان والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد
فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص
المبني على المماثلة اشارة الى معنى الجبر ولان استيفاءه مفوض الى الولي والارث جار فيه ويصح
الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رجحان
حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى من السقوط مثلها بالشبهة وغيره وبه
يظهر الفرق بينه وبين حد القذف **قوله** اصول وفروع ولواحق وزوائد يعني ان الايمان
مشتمل على اصل وملحق به وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على اصل وملحق به وزوائد لا
بمعنى ان كل فرع من تلك الفروع مشتمل على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به وزوائد
لفساده وعدم تمشيته فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان القلب وقبوله لوحدانية
الله تعالى وسائر صفاته والنبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند من قال يكون الاقرار ركنا
زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايمان

هو

هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من
الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص ومعاضدة له الآن في محل القلب
خفاء فيتعلق الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا
لانتهائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي على الايمان فاقر به صح منه وقبل ايمانه في احكام
الدنيا حتى مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر فتكلم
لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض
وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد كذا الزوائد الايمان هي الاعمال **قوله** والمراد بكمالها ان تكون
عقوبة محضة لم يشبها نقص لترتبها على جناية كاملة عن شائبة الاباحة **قوله** وهي حد الزنا وحد
الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت لحفظ العقول والاعراض والاموال فان قلت
سلمنا ان حد الزنا والشرب حق الله تعالى خالصا لانه لم يشرع لجناية وقعت على حق العبد اما الشرب
فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني ولا على المزني بها بل فيه نفعهما وهو قضاء الشهوة
ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق الله تعالى بل لا نزاع في دليل قلت لان بالسرقة لا تبقى حقا معصوما
للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه ولم يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدارئة للحد لكن
القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية
على حقه تعالى فعلمنا انها حق الله تعالى **قوله** وعقوبات قاصرة واصحابها يسمونها اجزية فرقا بينها
وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى
من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون والانصراف معنى المطلق الى الكامل فقيدوا بالقصور ومعنى
القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر البدن بخلاف الحدود وقيل المراد
بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة
وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب
الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصرة فيكون اللفظ محمولا على حقيقته **قوله**
كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لكونه جزاء ما اقترفه
حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم
يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وبهذا اسقط ما قيل

شائبة ح

لانا ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول قصور بحسب ثبوت علة ان كانت كاملة كان
كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل الخاطئ والاثم بان يتعلق على مورثه
وفي فعله قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعله عدم وجوب
القصاص عليه ولو كان واجبا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى العبادة اه انها على قسمين الاول ما غلب
فيه جهة العبادة وهو ما عدا كفارة الفطر لان اختيار في الاداء انما هو الاعتاق والصوم والاطعام
واشتراط النية في الاداء ولوجوب على المعذور كالخاطئ والمكره ولهذا لم نوجبها في اليمين الغموس والقتل العمد
العدوان لان كلا منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب الشيء يجب ان يكون
مناسبا له والثاني ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها
بمقابلة الجناية الكاملة وهي هتك حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب
العبادة ولسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لو كانت جهة العقوبة غالبة لسقطت عمن افطر
بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة لسقوط الحد عمن زنا بجاريته
التي هي اخته من الرضاعة والجواب ان المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك
النكاح والطعام لا تورث اباحة الافطار في رمضان بخلاف وطئ الجارية التي هي اخته لان
محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت فيه فيصلح شبهة وان قيل لا نسلم بان كفارة الافطار
وغيرها من سائر الكفارات في السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عم من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر حيث جعلها عم مثل كفارة الظهار عقوبة وسببها حرام اجماعا وقيد
الافطار بصفة التعمد التي تتحقق بها كمال الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على
ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضي كون
الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه عندنا الا
كفارة واحدة للتداخل لو افطر في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاول في ظاهر
الرواية وعن محمد كفارة واحدة وكذا رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تداخل
اصلا فيجب لكل فطر كفارة على حدة كما لو ظاهر مرارا الا ان التداخل من خصائص العقوبات
المحضة وهذه الكفارات ليست كذلك قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى العقوبة
فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود فيجب العمل به
اذ حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل به الانزجار بان افطر فكفر ثم افطر ثانيا وجب

علم

عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة **قوله** واهل النقل
والكلفة الاصح في المؤنة ان تكون هنا بمعنى الثقل من قولهم مانتهم اذا احتملت مؤنتهم
اي ثقلهم قال القوم الذين الا نفاذ لا تخلو اما ان تكون ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية يكون
وزنها فعولة من مان يمون ومعنى مانه اي قام مؤنته اي بكفايته فقلبت واو ياء همزة تخفيفا وان كانت
زائدة تكون مفعلة من الاول وهو الثقل واصلها مأونة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها تخفيفا فيكون
تسمية بقاء الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل **قوله** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة فطر الح
صدقة الفطر مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصائم من اللغو
والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط النية في ادائها النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب
صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة فيكون عبادة تامة من هذه الجهة و
على معنى المؤنة فانها تجب على الشخص بسبب الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف المؤنة
كالنفقة لكن لكثرة خواص العبادة فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهي عبادة
قاصرة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي
الارحام ويتولى الولي اداءها وهذا استحسان وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف والقياس ان لا تجب
عليهما ويجب على ابيهما ان كان غنيا حتى اذا ادى من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر **قوله** والثابت
باعتبار الاصل راجح على ما بالتبع ولما كان في العشر معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر اجماعا
لان الكفر ينافي القربة واختلفوا في تبعيته على الكافر فيما اذا ابيعت الارض العشرية من كافر
فقال ابو حنيفة لا تبقى بل تقلب خراجا وقالا تبقى لانه صار مؤنة الارض والكافر اهل للمؤنة
غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف قال يضاعف على الكافر فيؤخذ
منه عشران لان في العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا يصح بقاؤه عليه كما لا يصح ابتداؤه
اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيوجب تغييره والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون
اسهل من الابطال ولقائل ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر
والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب فان قلت ما الفرق
بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفي العشر عكس
الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة تنبئ عن العبادة لانها تمليك الشيء للفقير لرضاء
الله وهو عبادة بخلاف العشر لان ذاته ليس الا جزء واحد من العشرة الاجزاء وهو ليس بعبادة

لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض في العشر دون الصدقة فلهذا قدم فيها ما
اخر فيه **قوله** والمعادن الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب بالسنة عن ابي هريرة من قوله عم العجماء جبار و
والمعدن جبار وفي الركاز الخمس قلت معناه ان من استاجر رجلا ليحفر معدنا فانهار عليه فهو هدر
لا ان من استخرج معدنا فقوله توفيقا بين الاحاديث كما في تنبيه **قوله** فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا لم يتقدم شيء يرجع اليه مضمر لا في المتن ولا في الشرح كيفيته وترتيب السؤال
كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له
ثم الجواب الذي ذكره يحتاج الى تكلف وتقريره لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لان الجهاد ما شرع
الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول الخمس
الغنيمة ثانيا ضمنا فلا يكون سبب الجهاد سببا موضوعا قصدا فان قلت سلمنا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون
نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا اذ الاضافة دليل السببية قلت يلزم ان يكون كل الشيء مقدما
على جزئه وهو فاسد لان كل الشيء متأخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا فظاهر لانه ما لم يوجد
الكل الجزء لا يوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل وبيان الملازمة
ان الغنيمة اسم لمال ماخوذ قهرا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كانت الغنيمة سببا للخمس
يلزم ان يكون الكل مقدما على جزئه لان سبب الشيء سابق عليه والامر على هذا في المعدن فان قلت
ثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم
انه حق الله تعالى خالصا قلت اي قلنا انه حق الله تعالى بالنقل او العقل اما الاول فلقوله تعالى قل
الانفال لله واما الثاني فلانه حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق الله على ما بينا وما حصل في ضمن حقه
يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن **قوله** كالدية وملك البيع وملك النكاح والطلاق و
والعتاق والتدبير والكتابة والوكالة والمضاربة وغير ذلك **قوله** فالايمان اصله التصديق
والاقرار وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه
لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقلا لوجود حقيقة الايمان
خلفا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط في حق احكام الدنيا من
ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التي تتعلق في صحتها
ممن قامت به بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بقرينة قيام السيف

على

بكلمة

على راسه حتى لو تكلم بالكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا ولا يخفى حسن صنع المص حيث اشار
الى الخلاف بين مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخليفة في
وقفت باحد الركنين عن مجموعهما وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم صار اداء احد الابوين
الاصل في الاخرة ان يأتي كل واحد بنفسه ثم جعل احد الابوين الاقرار بالذات في حق ولدهما الصغير
والمجنون والمعتوه خلفا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لقصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار
مسلما تبعا لمن اسلم منهما حتى لو مات غسل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد
الابوين لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات
الاسلام له واجراء احكامه عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج الى دار الاسلام
وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار قسمت الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه
في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية الغانم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصغير
تبعا للاسلام من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلا من تبعية الدار والغانم واداء احد الابوين
خلف عن اداء الصغير بنفسه لا ان تبعية الغانم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد
الابوين واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا
واصلا وهو محال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه وهذا اذا لم يكن الصغير عاقلا
او كان ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين
وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه ثم ارتد من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما
باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود اداء لا يعتبر بتبعية الدار ولا
بتبعية الغانم حتى لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما
اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية الغانم حتى لو سبي ذمي صغيرا حربيا وادخله
دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف
مع وجود الاقوى **قوله** وكذلك اي كالتصديق والاقرار فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما في
هذا الحل جوازه فان المص قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب
ان يقول وكذلك اي كالمذكور في مسئلة الايمان من الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار **قوله** معه
لان الضروري مقدر بقدر الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر به بل يجب عليه تجديد التيمم
ثان لا يريد اداء من الفرايض ولذا امتنع جوازه قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع

سبا ومع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية

جوازه قبل طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك
قوله ولكن الخلاف فيما لو قائل ان يقول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سبق
لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء
والتراب مدلول عليه بالاشارة وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء او بان جعل التراب خلفا عن الماء
ولا بالعكس لعدم المرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخليفة فلحقه البيان بقوله عم
الصعيد طهور المسلم ان لم يجد الماء عشر سنين رواه ابو داود **قوله** ويبتنى عليه اي على الخلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فان من قال بوقوع الخلفية بين الطهورين قال بها
وهو مذهب ابن عباس لانه لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان المتيمم عنده
متطهرا كالمتوضئ بالماء فوجد شرط الصلوة في حق كل منهما بكماله فجاز بناء احدهما على الاخر كما
جاز في الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل في قبول الحدث لا لكون المسح خلفا عن الغسل
فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على الراس فكانت طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا
هذا ومن قال بوقوع الخلفية بين الفعلين لم يقل بها وهو قول محمد لانه لما كان التيمم خلفا عن
الوضوء كان صاحب الاصل قويا وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد
بناء صلاته على صلوة من يومي بهما وذكر زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط وعامة
الكتب من جواز الاقتداء عند زفر فلعل المص ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق ما ذكره
الاسبيجابي في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر
وان وجد المتوضئ الماء فلعل عدم الجواز رواية عنه واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا
عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال في سياق دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف
كقيام الاصل ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء فههنا كذلك انتهى قيل هذا التقرير
اولى لانه لا يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم لان الشيء
اذا كان خلفا عن شيء قام مقامه نظرا الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عمل الاصل
وقد علل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان التيمم طهارة ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة
وهو مناف لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد
في الفقه اولها باب التيمم والبحث ثمة انه في جواز الفرائض المتعددة بتيمم واحد عندنا
خلافا له وهو مبني على ان التيمم طهارة مطلقة او لا فقال انها ضرورية تثبت ضرورة

ادا

اداء المكتوبة فيتقدر بقدرها فا تنقضي انتهى وجوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقي شرطه
وثانيها باب الامامة في اقتداء المتوضئ بالمتيمم فاختلفوا فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز
اقتداء المتوضئ به وقالا مطلقة فيجوز وثالثها باب الرجعة فاختلفوا فيها ايضا الا انهم عكسوا
كلامهم فقال محمد هي مطلقة وقالا ضرورية فيرى لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في باب
الامامة انها ضرورية بعد ما اتفقوا على جواز الشافعي انها مطلقة والثاني انه بعد ما قال في
الامامة انها ضرورية قال في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما في
باب التيمم والامامة مطلقة وفي باب الرجعة ضرورية واجاب بعض المحققين بان في التيمم جهتان
الاطلاق وجهة الضرورة فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا لا الى غاية احد الامرين من
وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبي
الكريم وامته وهذا لا يفيد **قوله** بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة
والحاجة شرع لكن شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا
فقولهم مع الشافعي انها طهارة مطلقة اي يزول به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء
على الوجه الذي يستباح به ليستغني به في حق الصحة على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية بمعنى
ثم قال في موضع انها مطلقة وفي اخر انها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا فلم وجه تخصيص محمد فانه
راى وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط في اقتداء المتوضئ بالمتيمم ان لا يصح ولا
يعلل ذلك الا بجهة الضرورة وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعلل الا بجهة الاطلاق
فاعتبرناه وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس التوجيه فيهما بد وهذا قولهما في الاقتداء
احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولهما لان الضعف الكائن في طهارة التيمم
لم يظهر قط اثره في شيء من الاحكام عندنا فعلمنا انه شيء له قوة في نفسه فيجوز اقتداء المتوضئ به **قوله**
والخلاف لا يثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او باشارته او اقتضائه الى غير ذلك من الادلة
السمعية دون الرأي لان النص لا يثبت الا بذلك فمعنى الظهر على الاولى نظر **قوله** وشرطها اي لا بد
في ثبوت الخلفية من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثلا ارادة
انعقدت سببا للوضوء لاحتمال حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم
ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب
بان قضاء الصوم على الحائض ثبت بالنص على خلاف القياس وفي الفقه وذلك ان اشتراط الطهارة

عن الحيض نحو الصوم بخلاف العباس فصار كان الاصل لحصل من وجه دون وجه فيؤثر في اشتراطها
في الاداء دون القضاء **قوله** ويظهر هذا اي اثر هذا الشرط في يمين الغموس وهي ما اذا حلف
على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي **قوله** فاربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة
والحصر استقرائي وقيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في وجوده
اولا فالاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول السبب والثاني اما ان يوجد
الحكم عنده اولا فالاول الشرط والثاني العلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه
الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عليها متقدم وجودا
قلت لان العلة هي المؤثرة والمقصود هو التاثير فقدمت لذلك وفيه شيء لانه على هذا اوجب
تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون مكملا للعلة وهي صفة له على ما ياتي وهو مقدم وجودا
مع وجود هذا التاثير مقدم عليها او قدم الشرط على العلامة ولم لا عكس لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى
ان تقسيم السبب الى العلة والشرط والعلامة انما هو باقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعلة
والشرط او العلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا ذكر المص
السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه **قوله** خرج
بهذا القيد العلامة الخ اي قلت فقوله ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي
والمجازي والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات
وتعيين جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شيء فكيف يحترز به قلت هذا في التعريف الحقيقي
وهذا تعريف لفظي ولا تحرز فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود
وانما ذكروا التعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون الجنس على كل لفظ عام
سواء كان منطبقا او لا **قوله** خرج الشرط قال بعض الشارحين احترز المص بقوله مما
لا وجود في العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز
عنها ثانيا مستدرك لا فائدة فيه **قوله** ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب بيان
وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح من تمام التعريف
وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور
ولا تعريف الشيء بنفسه **قوله** كدلالة انسانا يسرق مال انسان او ليقتله الخ امثال السبب
الحقيقي وكذا اذا حل قيد عبد غيره فابق او فتح باب اصطبل غيره فذهبت دابته او

او فتح باب قفص غيره فطار طيره او دفع السكين الى صبي ليمسكه فوجا بها نفسه او اخذ صبيا حرا
من يد وليه فمات بحمى او مرض او قال لصبي اسرق هذه الثمرة او انفض ثمرتها لنا كل انت او لنا كل نحن
فصعد فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قيل للصبي اصعد
وانفض الثمرة لا كل انا او قربه الى ارض مسبعة او مهلكة او حمله ووضعه على دابة فسقط وهي واقفة
او هي سارت بنفسه فهلك حيث يضمن في ذلك كله لعدم طرو العلة لسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه
بعد ما حمله عليها فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب **قوله** اذا اسعى الى ظالم
الخ ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا اسعى انسان الى السلطان في اخذ مال آخر بغير حق بعض
مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم والاخذ مال من سعى
به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكنا نحن لا نفتي به لانه خلاف اصول اصحابنا **قوله**
ودلالة المحرم جناية الخ اورد بان الاجنبي التزم بالامان لا بد ان يرى على مال آخر وقد تؤكد
بالدلالة فيضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها موجب ذلك الاثم وفي الوديعة
والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا او الدلالة تنافيهما **قوله** المراد من اليمين بالطلاق والعتاق
الخ المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق نحو ان دخلت فانت طالق او فعبده حر
بالنسبة الى الجزاء وكذا العدم المعلق بالشرط نحو كان دخلت الدار فلله علي كذا فانه قبل وقوع
المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم النذر
لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه
الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك
الاسباب عللا حقيقة لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع
للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية
بمنزلة الابتياع بشرط الخيار فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة
سبب مجازي ايضا قلت لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه معنى العلة لما فيه
من معنى الافضاء مع زيادة التاثير فكان خروجه عن حقيقة السببية لاشتماله على احراز اثر عليها
فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انه يؤول الى السببية عند وقوع المعلق عليه
وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب
بحسب اللغة والاولى ان يقول العلاقة هي مشابهة السبب من انه لم يوجد افضاء الى الحكم

في الجملة ولو بعد حين **قوله** لا تجب الكفارة ويترك الجزاء لف ونشر مرتب والكفارة لليمين والجزاء
في المعلق بالشرط فان قلت ان الشارح يتمسك بالحديث وهو قوله عم لا طلاق قبل النكاح قلت
لا تمسك له به لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط
في صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون الحديث حجة له فان قلت ربما
يتمسك ويقول هذا الشخص لا يملك التنجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل
اذا قال لامرأته الحائض ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سنيا مع انه لا يملك تنجيز السني
في الحائض وكذا اذا قال لجاريته ان ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تنجيز العتق في الحال
قوله لكن لا بد للمعلق الخ اختلف الشارحون في مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق
وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو انت
طالق وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود الشرط
للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط وهذا اوضح فيكون المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر
لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز منه بشبهة الحقيقة فلا تخصيص والصحيح ان مرجع الضمير
هذا القسم باسره ليشمل اليمين لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف يتحقق في بعض
الافراد لا ينافي اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التنجيز التعليق التنجيز والتعليق
توقيع الحكم على امر والتنجيز ارساله من نا جز اي نقد واصله التعجيل يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان
التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعنده لا وانما قيد والتنجيز بالثلاث
لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلاثا
اتفاقا كذا في الحقايق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار
طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر هي طالق ما بقي قال الشيخ كمال الدين
في هذه الصورة الاتفاق عليها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فلان الباقي واحدة بها
وتحل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه لثنتين بالهدم مع الواحدة الباقية
وعلى هذا الحمل على ما في الحقايق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول وعند محمد وزفر
تكمل الثلاث بالدخول وهي الواحدة الباقية وح لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره
لكن هذا خلاف الظاهر اي الظاهر من كلام الحقايق ان الثلاثة تقع دفعة بواسطة الدخول

انتفاعا

محل التنجيز والتعليق توقيع الحكم على امر

الواقع

انتفاعا وليس كذلك لما علمت فافهم **قوله** وهو يمين اي المعلق بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف
صحته على وجود المحل كاليمين بالله تعالى ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف
لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **قوله** ولهذا صح تعليق الطلاق بالملك مع عدم المحل
في الحال اذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان فعله بدونه صحيحا بالطريق الاولى لان
البقاء اسهل من الابتداء وتمام يدل على ان زوال الملك لا يبطل التعليق وكذا لو ابانها بطلقة او طلقتين
وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال
الملك فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة اليه في الابتداء دون البقاء مع ان ما يرجع الى
المحلية في الابتداء والبقاء فيه سواء قلت ليظهر فائدة اليمين وذلك بقيام الملك او الاضافة
اليه حال وجود الشرط فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك
يكون غالب الوجود اذ المقصود منها تحقيق البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب
الوجود متحققا عند فوات البر ليحمله فوق نزوله على المنع فظهر على البر فاشترط الملك والاضافة اليه
في حال التعليق ليكون الجزاء متحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط والحكم الا ثبت في وهو ان
الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يكن ملكه ولا سببه بان قال
لاجنبية اذا دخلت الدار فانت طالق لم يصح هذا التعليق لعدم الفائدة اذ الجزاء
لا يكون متحققا ولا غالب الوقوع فلا ينعقد يمينا لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل
على الفعل او المنع عنه لا يقال لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه
الفائدة والبر لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه الاحكام لان البر والكفالة لا يصحان الا بالدين القائم في الحال ولا يصح الابراء
عن العين فلذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق ثبت للتعليق شبهة التطليق
وشبهة الشيء لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا فات المحل وهو ملك المتعة الذي قائم حالة التعليق وانما لم
يبطل بزوال الملك لان طلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها
هذا ما ذكره الشارحون في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو ظاهر لكن ما قالوه في مسئلة
الابراء عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البردوي في مبسوطه في باب الصلح في الغصب
فانه يدل على ان الابراء عن المغصوب حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا

تنجيز الثلاث بعد تعليق محله التعليق لبطلان ما قام به شبهة السبب لفوات محله وهو ملك المتعة القائم

ما قالوا من ان الرهن والكفالة لا يصحان في الاعيان المغصوبة فيه نظر فانه قد صرح في شرح الطحاوي
وشرح ابي نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمغصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة
تصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاعيان فدل ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على
الدين لانه كما يصح في الدين يصح في الاعيان المضمونة بنفسها **قوله** فيبطل فيه شيء لان القاضي اذا فسق
يستحق العزل ويصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء فتامل **قوله** لان ذلك
شرطا اي وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل فضلا عن ان يكون في الباب حقيقة السببية
لان النكاح علة لملك الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق
الحكم بحقيقة بعلية يبطل حقيقة الايجاب لعدم المانع حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت
حر وقال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى به العتق او الطلاق الذي يوجبه هذا التعليق
كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة
علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو علة لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح اذا كان
بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح علة لملك الطلاق
وتخلف الحكم عن العلة شرطا فيما دون علة العلة ولئن سلمنا انه شرط فيها ايضا فلا نم التخلف
ههنا لان صحة التخلف لا التخلف عن النكاح لكن لا شبهة على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف
فيه تنجيزا او تعليقا كان النكاح علة العلة للطلاق لو قوعه معتبرا شرعا **قوله** وعلة العلة لها
حكم العلة بل هي اقرب الى العلة فما له شبهة بها الا يرى انهم فسروا الشبهة بما يشبه الثابت
وليس بثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة
لتوسط الآخر بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه يصح ان يقال له شبهة العلة **قوله** يوضحه اي
اي يوضح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية للمحلية
والشبهة تقتضي المحلية والتعليق بشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت
الشيء قبل علته فامتنع ثبوتها معارضته فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب لشبهة
التعليق وقيل لما تعارض موجبا مطلق التعليق والتعليق بشرط في معنى العلة رجحنا
جانب التعليق المقيد على جانب مطلق التعليق لانه في معنى العلة ومعنى العلة علة العلة وشبهة
العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب علة العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال
موجبه يبقى التعليق مجردا عن الشبهة الثابتة عليه ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة

مسق

فيبقى ببقائها هذا ما لو سبق هذا المقام واعترض بانا لا نسلم ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب
كما في حقيقة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وههنا ليس كذلك وايضا لو بطل
الايجاب كيف يتحقق التعليق اذ التعليق اثبات الايجاب على تقدير وجود الشرط ولا حاجة الى هذا
التكليف بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما
يجب وقت اعتبار الايقاع وصيرورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما بعد
الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا الذي يبطل به احتجاج زفر
فلو حمل ساطعة في ان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكلفات السابقة واجيب بانا لا ندعي
ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق
بطلا في حق هذه الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال لا في الحقيقة **قوله** وهو
من اقسام العلل وان تأخر حكمه بواسطة الاضافة على ما يجيء في حقيقة فلا يكون تسميته سببا بطريق
الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات والاعتبار
وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى تربيع القسمة وبعضهم الى تثليثها **قوله**
وسبب يشبه العلة اي مثل بعض الشراح هذا السبب بحفر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع فيها
وليس بعلة ثقل الماشي سبب محض ولكن الثقل امر طبيعي ليس باختيار الواقع ولا التعدي في
المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليهما فاضيف الى الحفر لانه من ابعد العلة من حيث ان
العلة لا تحمل الابه وفي اثبات هذا القسم والتمثيل له بهذا المثال نظر سيأتي في بحث الشرط ان
شاء الله تعالى **قوله** وهي ماخوذة اي العلة في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حاله ومنه
يسمى المريض عليلا لانه بحلوله يتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا
ولد مريضا يسمى عليلا والمرض علة مع انه غير مغير لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا باعتبار
الاصل اذ الاصل في المولود الصحة **قوله** ابتداء احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر
التعليقات وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات فانها لا
لا يجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب
الحكم حين يشمل المحدود وغيره وقوله ابتداء خرج عنه السبب والشرط والعلة والعلامة ولكل
وجهة لكن صنيع الشارح احسن فتامل واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام بذاتها بل
الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد

يجعل الشارح ايا ها كذلك وفي حق صاحب الشرع وهي علل اما خالقة **قوله** والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالقدر والجنس **قوله** وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة و
ولهذا اسقط ما قبل هذا الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة يعني
ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى الموصوف يأباه ثم لان
التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الان لفظ العلة لما كان يطلق
على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام قالوا في هذا المقام نقسم ما يطلق عليه
لفظ العلة الى اقسام كما نقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وحاصل الامر انهم اعتبروا
في حقيقة العلل الشرعية ثلاثة امور الاضافة والتأثير والترتيب فاذا اثبت ترتيبها انتفت
العلة اصلا واذا اثبت بجملتها حصل القسم الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منها
يحصل ثلاثة اقسام وبانتفاء وصفين يحصل ثلاثة اخر فهي اذا سبعة اقسام وانما لم نذكره لان المراد
بالوصف الذي يشبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها في
باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما لكنها
التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين ما لانه ليس بموضوع للكفارة للبر فلا يكون من هذا القبيل
واجيب بان اليمين وان كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث
بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانا
قد بينا ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن
ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة المنع وما علة لشرطه وانما علتها الحنث **قوله** كالبيع
بشرط الخيار لاحد وكذا قوله والبيع الموقوف اما الدليل على ان واحدا من البيعين علة لا سببا انه اذا
وهو حق المالك والخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار او بمضي المدة
في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى
وقت وجود السبب فلا يتوهم تأخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر عنها حكمها لمانع
واعترض بان القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم لانه يؤدي الى القول بتخصيص العلل ممن ينكره واجيب
بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقية لتخلف الحكم عنها فلا يكون هذا
تخصيصا ورد بانه يلزم ان لا يتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف

عنها

عنها لم تكن علة حقيقية فيرتفع الخلاف في الا بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص
العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
قبل الجواب ان يقال ان الحكم قد يتخلف عن صورة العلة لمانع وقيل لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها وهذا البحث لفظي كما تقدم بيانه لكن لذلك القائل ان يقول
قد فرقتم بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة ما يصير
علة عند وجود الشرط لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة اما قبل
وجود الشرط فهو سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم تخلف
الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا ابراء تناقضا ولم لا يجعل البيع بشرط الخيار
من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك **قوله** فلانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه
ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب شبهة السببية
فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت المضاف اليه مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب
فان قلت لما كان علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت انما جعله
من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف
الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما
ولهذا اتفقنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور
بخلاف زفر ولو كان من القسم الرابع فتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجيء الغد وكذلك
اذا اوجب على نفسه صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلوة
على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازلي سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول لم يدخل
الوقت لا نعلم الايجاب لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى الان الايجاب
لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض
بان الطلاق المضاف والعتق المضاف لا يصلح تعجيله فانه اذا اوقع الطلاق المضاف او العتق
قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف واجيب بانا لا نسلم انه
لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت الخ لو قال اوقعت ذلك الطلاق المضاف
او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا فقد عاندت فتهكم وان قلت نعم فقد فسدت قولك

ووقت فيما ابيت وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجلت الطلاق المضاف الى الطلاق يقع لكن هل هو ذاك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه وانما وقوع الطلاق ايضا في الغد وهذا الآن كلامه وقع مستقيما مضافا وبعدما صح مضافا الى الغد لا يكون تعيينه منجزا فيقع تطليقة اخرى بمجيء الغد **قوله** ويضاف الزكوة الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما يمكن يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد ولما كان شبه العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لمالك رح لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون المؤدى زكوة في الحال خلافا لما ظن نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل كان المؤدى تطوعا فان ادّاه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت وان لم تتم زكوة وان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما في يده فان قيل يذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكوة الى فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكوة فلو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عنده كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء الا ان المعتبر اهلية فيشترط اهلية المصرف عند الاداء الا عند تمام الحول فلان الاستغناء والارتداد قبل الحول وبعده سواء **قوله** لما تم والبيان فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال باضافته الى العين لكنه في حق ملك المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الاجارة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق ملك المنفعة بل العقد في حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجد عدم العلية في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول منعقد

الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب **قوله** وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى علة العلة وهو ان علة الحكم مضاف الى علة الحكم مضافة الى علة اخرى الحكم مضافا الى الاول بواسطة الثانية **قوله** كشراء القريب الخ واعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولذا لم يصرح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وتبعه المص في ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب **قوله** لان الحجر لا يثبت عندنا ابتداء المرض حتى لو وهب المريض جميع ماله فرارا عن وسلمه اليه ملكه في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اوله وجوده حتى تبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا وهو الموت حادث بالمرض بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك وهو النماء غير حادث به كما مر فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه كان كذلك الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الفائت حتى لو ولدت المبيعة في ايام الخيار وماتت الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في حق المصالك حتى لا ينتقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين **قوله** اعلم ان هذا القسم اما عائد الخ حاصله انما جعل هذا اقسام برأسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض وبالعلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونهما فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية في العلة اسما ومعنى لا احكاما فمنه ثم عرفت ان قول الشارح لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وامكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموما من وجه وليس كذلك

فى

لما علمت وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر فان ظاهره لانه علة معنى لا اسما ولا حكما وعدة امثلة منها
شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهة بها فكانه قريب
من العلة اسما ومعنى وحكما ومن ثمة جعله بعضهم من هذا القسم وللقائل ان يقول لا نسلم ان التزكية ايضا علة
معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي
على ان علة العلة تكون اسما لا محالة والتزكية من هذا القبيل على ما قرر فكيف لا تكون علة اسما وقد
يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتزكية
لم توضع للقتل كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها كعلة العلة لا علة العلة حقيقة كما بيناه
واما من جعلها علة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن يخالفه التحقيق ما قلنا قوله ووصف
له شبهة العلة هذا هو العلة معنى لوجود التاثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
علة قوله كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين ويكون المراد الاول منهما فان
العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكون احدهما علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتاثيره
في الحكم وليس سببا لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة
بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة في جزء وجزء المعلول وانما المؤثر هو المجموع للعلة في
مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام السرخسي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض
الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم الجزء الآخر اليه ويمكن ان يجاب بانه وان لم يكن له تاثير في الجزء
ولكن له دخل في تاثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات جزئين والمفروض خلافه قوله وان كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ايضا وللقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة النسيئة
انما تثبت باحد وصفي علة الربوا الا له شبهة العلة بل لكونه تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث
والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة قوله كاحد وصفي العلة يعني المركبة من وصفين مؤثرين
مرتبين في الوجود لعلة ذات وصفين قوله كما قال لامرأته اذا قد ملك الشراء لذلك قسم بالقرابة
والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم
الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم
يجب بالكل فيكون للجزء الآخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب
في العلة اسما ان يكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له
ملك القرابة وشرى القريب اعلم ان اضافة الحكم الى آخر الوصفين وجودا اختيار فخر الاسلام

والقاضي

والقاضي ابو زيد وشمس الائمة السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة هي المجموع فاذا
اضيفا الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى
ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسئلة شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم
الى آخر الوصفين وعن مسئلة المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون
الجزاء مملوكا للحالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد آخر الوصفين في غير الملك فالجزاء غير مملوك واذا
في الملك فهو مملوك قوله لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لكن لما كانت المشقة باطنية
تتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها تيسيرا على
العباد حتى يثبت الترخص بنفس السفر قوله كالشرط الذي يسلم اليها او كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على
الحكم لا تراخي في تقدم العلة على المعلول بغير احتياجه اليها ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان
وانما الخلاف في اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة
وذهب بعض مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها دون العقلية
ومشى عليه صاحب الهداية في بعض المواضع ومنه لو دفع المزكي مائتي درهم فضاع الواحد يجوز عندنا
خلافا لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لوجوب الغنا هو المعلول منه كالصلوة بثوب النجاسة و
لزفر ان الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغني ومنه ما ذكره في مسئلة انت طالق مع عتق مولاك
اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة
ان تعقب الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الاتصال عندهم كالسفر
اقيم مقام المشقة على ما بيناه وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب السفر بكل حال فاما المرض
فقد لا يوجبها ولهذا تعلق الترخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلق بما هو سبب المشقة منه
قوله فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة
لا يتوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يتوقف عليه الحكم يدار بدليله
كالنوم مع الحدث قوله ولما كان الاشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه مقامه ايضا وذهب بعضهم
الى ان هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان
الشغل انما هو الوطي البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التحرير ان علة الاستبراء صيانة
الماء عن الاختلاط واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب

بتعلق

لا باعتبار سبب ولهذا اسماه الشيخ سببا لظاهر الدليل على العلة والحق انه ثابت حتى خلاف
القياس فسببا او ظان حتى وجب في المراة والصغيرة والجارية واثبت بعدم النقل **قوله** كما تحرم
الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة الى الفرج الداخل وجبا اقيمت مقام
الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطي في الحرمة حالة الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا **قوله** والطهر الخالي عن الجماع الذي هو زمان
تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر محظور لما فيه من قطع
النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة
امر باطن لا نوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل
الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر الخالي عن الجماع **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عنده وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامراته ان
دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف على وجود الدخول فيتحقق دون الوجوب
عنده العلة وانما لم تخرج العلة بالقيد الاول لان الحكم لو وجد عند الشرط لا يوجد عند العلة لانه لا
لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا وجد العلة والشرط لم تعتبر بانه فيكون وجود الحكم عندهما لا بها
لكن المؤثر في وجوب الحكم هي العلة فلا تخرج الا بالقيد الثاني **قوله** وهو مطلق اسم الشرط خمسة
الخ اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط فبعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة
اقسام وشمس الائمة السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة اقسام فقيل والحق
ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما يوجد العلة عند وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده
في ثبوت الحكم او ما قاله المص في الكل متفاوت المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما انقسم بعد ذلك في الشرط
يكون بحسب المجاز دون الحقيقة فتامل **قوله** شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده
وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة وهو اما حقيقي كالعقل بالنسبة الى سائر التكاليف
والحيوة بالنسبة الى الحس واما جعلي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به في قول الرجل لامراته
ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده
مضافا اليه وجودا عنده لا وجوبا به فان وجوبه انما هو بقوله انت طالق عند وجوده فوجوده انت
طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء عبارة على وجودهما ذلك الشيء او عدمها حتى انعدمت الصلوة
بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها على وجودهما ولم ينعقد النكاح بغير شهود

[illegible]

ولم

ولم تلزم الاحكام من اسلم في دار الحرب بدون العلم لوجوبها حتى لا يلزم قضاء ما فاته من العبادات قبل العلم بها
بخلاف من اسلم في دار الاسلام لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق
المعلق بالدخول **قوله** وشرط في حكم العلل وهو كل شرط لم يعارضه علة والسبب صالحا لان يضاف
الحكم اليها فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر
الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف **قوله** كحفر البئر
في الطريق فيجب الضمان على الحافر لكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل حتى لو القى انسان نفسه
او ماله في البئر او كان الحفر في ارض نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم حينئذ الى العلة والسبب دون الشرط
لصحة اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم دفعه نحو وكذا
المسبب سبب موصوف بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خليفة الشرط كما هو العلة في
اضافة الحكم اليه انما هو عند صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى العلة من الشرط لما يرى به
العلة في الافضاء الى الحكم فلا يصار اليه واعلم ان ضمان الاموال يجب في مال الحافر وضمان النفس على عاقلته
لان العاقلة تحمل النفس دون المال **قوله** فتثبت انهما شرطان سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة
السيلان فلعله اثبته شرطا آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط الحفر في الاول والشق في الثاني ولو اجمع
بين العلتين وهما العقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر المثال الاول شرطا وعلة فيكون تكرارا
محضا **قوله** كان تاثيره اي تاثير العلة والتذكير باعتبار الوصف كما في فتح باب قفص عند محمد حيث يضمن
الفاتح عنده كما يأتي لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوبا الى الفاتح كما ذكره
بعض الشراح وهو ظاهر عبارة هذا الشرح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية
كسيلان المائع كما سيأتي فلا يضمن الحال فيه العبد اي اعترض على فعله من فعل الاباق الصالح لاضافة
الحكم اليه لكونه فعل مختار وهو الاباق حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مجنونا لم يلزمه الضمان على من حله
عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر خلاف والذي يظهر
ان القياس ما ذهبا اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد لانه الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة
صيانة لاموال الناس واهدار اختيار من لا عقل له حكمي لانه اختيار لا حكم له **قوله** وقال محمد وان في فتحها
عنده فتفصيل ان خرج الطير على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات
مثل ذلك واليه يشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضي ابي زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن
عنده بكل حال واليه يشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور فلو خلى

المراة

في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين اما المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين و
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق
اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء
عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك و
بهذا التخريج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطان شيء واحد في وجوب الجزاء ووقع احدهما يشترط الملك
فكذا في الآخر **قوله** كالاحصان في الزنا هذا اختيار بعض المتاخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين
والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سنبينه في بحث العلامة ان شاء الله تع **قوله** ودلالة
الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة يعني كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة
الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقائل ان يقول قولهم ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا ينافي
قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المص الى اعلم ان العلامة
على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلوة ونوع فيه معنى الشرط
وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم
عنده وجعله بعضهم شرطا محضا لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي ذلك لان
من الشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلوة والشهود للنكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون
متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض الحواشي لزوم تأخر الشرط عن صورة العلة
~~ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض الحواشي لزوم تأخر الشرط عن صورة العلة~~ مبني على قاعدة
المتاخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل
الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى التقدم والتأخر وظاهر كلام المص هنا انه اختار كونه
شرطا وعلامة محضة كما هو مختار القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتاخرين فان قلت قد ذكر المص الاحصان
ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار كونه شرطا فاي الظاهرين اولى قلت ذكره هناك
باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا **قوله** وهو عبارة عن سبعة اشياء العقل
الى خلاف فهي في اشتراط الاسلام في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث ابن عمر ان
رسول الله صلعم امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا ولنا ما رواه اسحاق ابن راهويه والدارقطني
من حديث ابن عمر ان رسول الله صلعم قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجمه عم اليهود
بان انه كان بحكم التوراة قبل نزول اية الجلد ثم نسخ بها الا بالحديث لان الصحيح انه موقوف والنسخ يثبت فيه فقاله

الناسخ

الناسخ المنسوخ والمنسوخ هنا مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل يقدم القول
لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى تقدير تسليم الرفع فلا بد على ان يكون المراد المحصن باحصان
الزنا ومن اي غير ان يكون المراد المحصن باحصان القذف فان قلت ان الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن قلت
لا نم انها عامة بل مطلقة وتقييد هذا المطلق باية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة الاية بقي ان يقال فلم يشترط
الاسلام والمطلق يجري على اطلاقه والجواب لا يصلح تقييد المطلق على تقدير رفعه **قوله** والمراد بالنكاح
الصحيح العقد وبالدخول الوطي فان قلت لم لا يكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول بالنكاح حقيقة
في الوطي عندنا قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطي او في العقد وان كان الاول اولى
لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة
في القبل لا الانزال **قوله** يلزم الدور وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة ومن جملتها
كون كل من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان موقوفا على كون كل منهما موصوفا
بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان
متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور في التعريف اجزاء الستة
مجازا والاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك
الدور لاختلاف جهة التوقف لان الاحصان الموقوف بالاشياء الستة مجاز والاحصان الحقيقي كون
كل من الزوجين متماثلين في اجزاء الاحصان المجازي فتفطن فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا
فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف المص الشرط بانه ما يتعلق به الوجود واجيب
بان هذا حد ما سوى العلامة من اقسام الشرط وحد الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه
وجود الشيء وفيه نظر لانه حمل الكلام المص على التجوز لان كون الحد جامعا مانعا شرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره
المص حد ما سوى العلامة لم يكن مانعا فالسؤال لازم فتامل **قوله** واما عند المتقدمين واكثر المتاخرين
الى والحاصل ان المحصن اذا وجد منه ما يوجب الرجم عليه به فالاحصان في هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام
علامة فعند بعض المتاخرين هو علامة لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة المتاخرين
هو شرط لتوقف وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول الاول والله اعلم **قوله**
حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا الجال يعني دية المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم او لا
وسواء رجعوا قبل قضاء القاضي او بعده او قبل امضاء ما قضى به او بعده او مجتمعين او متفرقين وهذا
دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من قال باشتراطه المحضة ومن قال بعلامة **قوله** بخلاف

شهود الشرط والعلة كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد آخران بوجود الشرط فقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية فالضمن شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم اليها وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق معترض ان يصير علة ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح وانما وجب الضمان فيما اذا استشهد شاهدان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي الشرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لانهما ابرا شهود النكاح عن الضمان حيث اثبتا دخلا في ملك الزوج عوض ما غرم وهو استيفاء منفعة البضع وههنا شهود الشرط لم يبرا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح **قوله** وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة فلا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز الاضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود الزنا العلة وهي صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف فيهم **قوله** فصل في بيان الاهلية وهي في اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفي الاصطلاح عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان **قوله** العقل معتبر لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التي بها تتمكن من ادراك الحقائق ومنها النور الذي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوة النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى الشيخ ابي الحسن علي بن اسحاق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن بردة بن ابي موسى الاشعري في الاعتقاد الذين نقولهم في الاعتقادات **قوله** وقالت المعتزلة الا لتخليص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان

في ان العقل لا يستلزم بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم من شوال مما لم ينصب للعقل دليل على استحقاقه ولا للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا محضا فان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه العقل اي مما يستحيله كرؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر بحسب ارادة الله تعالى ومشيئته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل حقيقته بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب العقلي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف بالايمان عليه لتحقق العلة الموجبة في حقه **قوله** وقالوا الاعذار لمن يظهر ثمرة الخلاف في هذه المسائل الثلاث احدها ان المعتزلة قالوا الاعذار لمن عقل في التوقف عن طلب الايمان ولا في ترك الايمان وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذي لم يبلغ الحكم مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا من لم تبلغه الدعوة التي جاء بها الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشأ في شاهق جبل لم يخالط فيها مسلما من العقلاء البالغين اذا امكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لتركه الشرائع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف بها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتوبة بالمعتزلة وهو مروي عن ابي حنيفة ومشى عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل وصرفوا رفع القلم عن الحديث عن الصبي الى الطلبات دون الاعتقادات قلت هذا القول موافق لقولهم اي المعتزلة في الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو يقول الموجب هو الله تعالى والعقل انما هو معرف لايجابه فان قلت من لم تبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا اهو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار قلت هو مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما يقوله اهل السنة لان المخلد في النار عندهم اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان من دخل النار فهو اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة او الحاصل ان هذا الناشئ على شاهق جبل ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اي يقولون

بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار اي بالايمان غير مكلف ونحن نقول بالذي لم تبلغه الدعوة
بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو آمن فيصح ايمانه
ولو وصف الكفر كان من اهل النار لدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وليس نعتبر
الزمان المؤدي الى المقصود دليل عقلي ولا شرعي فلا ينبغي نعتبر شيئا بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو
العالم به فيعاقب من بلغه ولم يؤمن ويعفو عمن لم يبلغه وعليه يحمل ما روي عن اقوال ابي حنيفة رح
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من آيات الافاق والانفس من امارات الاعتقادات وامارة التعليقات فمعذور
اي قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه فان قلت اهذا موافق لقول المعتزلة لانهم ما قلنا لو ان العقل
موجب بنفسه بدون قرينة الاستدلال بل مع ذلك صحيح القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك
مدة التأمل حتى بلغ الناشئ على شاهق جبل وتأمل ساعة كان من اهل النار عندهم ولو ثبت
الشرع الامدة التأمل عندهم لتوافق القولان فان قيل الشافعي رح لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي
ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان
ينبني على العلة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون
اذا قتلا في دار الحرب قوله واذا لم يحصل له معرفة بعده اي بعد المدة كان الاستحقاق اي استحقاق
العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعني يعذب في النار ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الوجه
لكن لقائل ان يقول ما يقال في هذا عندنا الكافر مسلم ان قلت كافر بد من الخلود فقد خالفت
ما قلته وان قلت مسلم فلا عقاب على الكلام والوصف خلافه في ثبوت المنزلة بين المنزلتين
كما يقول المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين
الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان الفرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون
مؤمنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم تبلغه الدعوة الكفر في تلك
المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق بين القولين فليتأمل وهذا الاشكال ظهر لي في هذا
الموضع والله اعلم قوله اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل
الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وقوله مالك والشافعي واحمد ويكشف عن شبهة فان طلب
ان يمهل حبس ثلاثة ايام للمهلة كانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب والا قتل وفي النوادر
عن ابي حنيفة وابي يوسف يستحب ان يمهل ثلاثة ايام طلب ذلك ام لم يطلبه في اصح قولي الشافعي
ان تاب في الحال والا قتل وهو اختيار ابن المنذر وقال الثوري يستتاب ما رجي عوده وفي

وفي المبسوط وان ارتد ثانيا وكذلك فكذلك يستتاب وبه قال اهل العلم وقال مالك واحمد لا يستتاب من تكرر
منه ذلك كالزنديق ولنا في الزنديق روايتان رواية لا تقبل توبته كقول مالك وفي رواية تقبل كقول
الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى فيقبل بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر
منه الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستخفافه بالدين وقوله وعند الاشعرية لها اي الحكم عندهم ان من نشأ
على شاهق جبل بان غفل عن الاعتقاد بعدما بلغ حتى هلك على غفلته او لم يغفل بل نظر واعتقد الشرك
واستمر عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان في غفلته وكفره معذور في العدم ما هو المعتبر عندهم
في ذلك وهو السمع قوله ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ولذا قال الشافعي في قوله لم تبلغهم الدعوة اذا
قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم لو اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو اعتبر
كفره لم يقولوا بالضمان في قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا العقل اصلا قوله ولا يصح ايمان
الصبي العاقل عندهم وبه قال الشافعي وزفر وكذا لا يصح ارتداده عندهم وهذا في حق احكام الدنيا
حتى يرث اباه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امرأته المشركة فاما من حيث سعادة الآخرة فالايمان
صحيح كذا في المصفى قوله وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به على الصحيح لسقوط
الخطاب عنه لحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لا يتوقف على وجوب الاداء بل على
مشروعيته في نفسه فقط كصوم المسافر مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير
الفرضية ولهذا لم يجب عليه التجديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها
وهو الذمة وسببها وهو الوقت في الصلاة والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالاداء
على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة و
والاشاعرة في من لم تبلغه الدعوة والصبي العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور
والا فلا وعند المعتزلة ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة
وعندنا ليس بمكلف به ولكن يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به قوله العقل معتبر في اثبات
الاهلية ان ارادوا انه معتبر لها فقط فهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في
اثبات صفات الالوهية واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق بين
الجميع فلا يكون مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس بموجب بنفسه حكما
من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا الايجاب امرا آخر وهو انضمام الخطاب اليه وادراك
زمان التأمل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على شاهق لو وصف

الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التأمل
بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا القول قولا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم قوله
ويعوقه على الفطرة اي ويقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه رواه البخاري
من حديث ابي هريرة قوله والجواب عنهم اي يعني الجواب عن الآية ان المراد منها تعذيب ما لا يتوقف عليه
الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم تبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك الشرائع كالصلوة
والزكوة لان العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال لا يعذبون
تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور الحجة العقلية والشرعية فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور احدى
الحجتين وهو العقل فتأمل والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة
ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم
فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث على اسلام الطفل
الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر عمل الصحابة ومن بعدهم على عدم التعرض لاطفال
اهل الذمة وقد ساق ابن حجر في شرح البخاري في اطفال المشركين عشرة مذاهب قال ولم يرد فيه
حديث صحيح يعتمد عليه قوله والاهلية نوعان اي لما ثبت انه لا بد في الخطاب من اهلية للخطاب وانها
لا تثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم
ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها وبهذا لا يخفى ان يعم لمطلق الاهلية
لا للاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره قوله وهي بناء
على قيام الذمة اي الذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن
الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفي الشرع مختلف فيها فمنهم من
جعلها وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه واعترض بان هذا صادق على
العقل اذ هو مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب واجيب بالمنع ان العقل بهذه الحيثية بل
العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل
بدون ذلك كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط كا
ومعنى قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب
متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه جعلوه دلالة على كمال التعلق ومنهم من جعلها ذاتا وهو

صح والاهلية نوعان

وهو اختيار فخر الاسلام والقاضي وعرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة وعهد وهذا عند المحققين من تسمية
المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمته كذا انه اي وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضي
والمراد بالعهد ما جرى بين الرب وعباده يوم الميثاق والمشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذرياتهم الاية ولك ان تقول ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكليف
فذلك صحيح اذ الحقوق انما تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفي في
احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحكم والالزام والحبس واهل العرف ان يقال له دين عليه وحق عليه
او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة اليه والجواب انه قد ثبت في
الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها
باسم العهد وهو الذمة بمعنى انها ذات ذمة اي ذات عهد اي ان تلك الصلاحية باعتبار ذلك
العهد ولا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه مسمى بالذمة وانه محل
الوجوب وقد ثبت تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين و
ائمة الدين فاحتاج المتأخرون الى تحقيقه وتعريفه وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق
وتعريف لما ثبت بهذا الاسم بعد ما ثبت حقيقته بالاجماع ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكر
اذ لا بد من بيان محل الوجوب لابتناء احكام كثيرة كما عرفت في الفروع فتنبه لذلك قوله والادمي
يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية و
والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال
فذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يملك
له الملك فيما يشتريه الولي له ويجب عليه ثمن مثله قوله وحقوق الله تعالى تجب على الصبي كوجوبها
على البالغ وما سقط عنه انما سقط بعذر الصبي دفعا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب
وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود في حقه فيثبت الوجوب لانه جبري فلا يعتبر له
العقل والتمييز وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب
مع عدم حكمه قول بلا فائدة اذ ايجاب الشرع تعالى الفائدة في الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفي الاخرة لعدم
تاثير الجزاء على الصبي غير مخاطب بالاجماع ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلث فانه يدل بظاهره
على انتفاء الوجوب اصلا ولقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم الذي خرج عنه الوقت
فانه انما سقط عنه وجوب الاداء لا نفس الوجوب على ما عرفت والا لما وجب القضاء لانه

صح وحقوق الله

يكفي له اشتغال الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب متأخر ايضا في حقه اما ان يعتق فيشتغل
ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب فان قلت الفريق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء
لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم النائم قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه يرتفع في حقه وجوب الصلاة
بالاتفاق والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع المقول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس
الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى النائم اذ الثواب في النظر الى وجوب
الثواب في الحكم فيتفطن لذلك **قوله** والعقوبات يعني لا يجب على الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص
لانعدام حكمها في حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد وزفر وتجب عند ابي حنيفة
وابي يوسف احترازا بالاهلية القاصرة **قوله** اي الردة لا تحتمل عفوا بعد من الاعذار حتى كانت
ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي يوسف حنيفة واحمد بن اسحق نا حتى لو ارتد
والعياذ بالله وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبي بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة
ويعذب في الآخرة عذاب الكفار لكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمرتد وعند
ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه في حق احكام
الآخرة بحل اجماعا لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب في انواع الكفر من غير توبة خلاف النص
لا يقال بهذه الجملة تؤيد قول المعتزلة بان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى ونزل الايمان
لانها مبنية على القول بالقوة لا بالوجوب فليتأمل **قوله** كالصلوة ونحوها اي من العبادات البدنية
والمركبة فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المأمور به فانه ذكر هناك ان الصلوة حسنة
لعينها وهنا ذكر انها بين الحسن وغيره بهذا الاعتبار **قوله** ان كان نفعا محضا اي خالصا عن
شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها
وكذا البيع والطلاق والعتاق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من تمام المنافع
اذ بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع الغابن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا ترجع
الحقوق اليه فان قلت لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت
عبارته صحيحة في نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي
ليس من اهلها **قوله** يبطل اصلا اذن الولي او لم يأذن لان الولي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر
الذي هو سبب الولاية فلا يملك اجازتها له وانما يملك القاضي عليه الاقراض لقدرته على التحصيل
من غير بينة بخلاف غيره من الاولياء فانقلب الاقراض بحال القضاء نفعا محضا لا شوبة مضرة

لان الصبي عاجز مأمون القطب الامن جهة القوي بان يجحد المال وذلك مرتفع الا من غيبة بولاية القضاء فصار
ملحقا بالمنافع الخالصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي
قوله كالاجارة والنكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والخسران **قوله** فيثبت
شبهة النيابة في تصرفه فيكون بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز
بيع الصبي منه بغبن فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي وسقطت
في غيره وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة وبما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو
ان تصرفه تصرف الملاك فكأنه مالك حقيقة **قوله** واصل العقل ثابت لا يعتبر عبارته فيه اي في ذلك
التصرف حتى اذا ادفع منه لا يقع صحيحا كالاسلام والردة والبيع فان كان من الاسلام والردة
يحصل له بتبعية احد ابويه والبيع ينعقد مالك العوضين اذا باشره الولي لاجله **قوله** تعتبر عبارته
فيه دون عبارة وليه ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو انه من جعل وليا
شرعا لا مولياً عليه لان كونه مولياً عليه سمة العجز وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا
يجوز اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت الولاية له
باعتبار اصل الاهلية وثبوتها عليه باعتبار قصورها ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة
وبينه عند حصوله بمباشرة نفسه مرة اخرى **قوله** والامور المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ من
بيان الاهلية بنوعيها شرع في بيان امور تعترض عليها فتزيلها كالموت او احدهما كالجنون
والنوم او توجب تغيرا في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالسفر ثم العوارض نوعان
سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه
اختيار وقدم السماوي على المكتسب لكونه اكثر تغيرا واشد تأثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر
السنة احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على سائر انواع السماوي وذكر الموت
آخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة
والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والآخر آخرا والمتوسط متوسطا وقدم الجهل على سائر
انواع المكتسبة لكونه اصليا في الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والاول ابتت
في المانعية من الثاني لان المانع اذا كان من غيره يتمادى دفعه قبل الوقوع بخلاف ما كان منه فانه
قد يتعذر فلا يمكن دفعه ولان الموت في السماوي لما ذكر آخرا ناسب ذكر الاكراه بمثله في المكتسب

اخر المناسبة بينهما فانه متفرع لان كلا منهما يسبب المرض وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحوى عليهما السلام ولانه غير داخل في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان من العوارض لا من الذاتيات وبهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي لكونه زائدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا اريد بالعوارض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه بسبيله من تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه فكان كسبيا فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلت ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده فقبل الحمل والارضاع من العوارض واجيب بانهما من قبيل المرض فكان ذكر المرض يشملها واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانهما فافردهما بالذكر **قوله** فهو اول احواله كالجنون فيسقط عنه كما يسقط عن المجنون من التكاليف بل اولى لانه معدوم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاطه كحقوق العباد كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب نوعا من الاهلية الاداء دون اهلية الوجوب التي هي الاهلية القاصرة ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعذار والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتد لا يقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضي فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء يحتمل السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امراة المجنون بان كانت كتابية تحت مجنون كتابي وابوان كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون مسلما بتبعاله وبقي النكاح والا فرق في الحال وكان القياس التاخير للافاقة كما في الصغير الا ان الاستحسان لان للصغر حدا معلوما والجنون ليس في التاخير ضرر بالزوجة فصار فيه من الفوات ما لا يحق لعدم قدرة المجنون على الوطي فان قلت الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام

قلت

قلت عرضه للمس لا باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا من جهة الجنبية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول التشبيه لا يقتضي العموم **قوله** والنوقف والمطالبة بالمهر عهدة وهو ليس من اهلها فان قلت من العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها قلت نعم لكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام ويتعجل التاخير فانه يؤدي لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار الكلي بالمراة وهي كونها تحت كالموقوفة الايجوز بخلاف الصبا لان له حدا **قوله** وحرمة الميراث يعني من اقاربه الكفار **قوله** لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا لا اشتراط فيه التعيين في الايمان انه يؤديه عن الفرض بل على اي وجه تاتي به يقع عن الفرض **قوله** ووضع عنه التزام الاداء الا اذا لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه لا يقال كيف وضع عنه التزام الاداء والتكليف به مع انه اذا اداه يكون فرضا لا يقول الاداء قد يقع فرضا وان لم يكن واجبا كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا الاستحسان الحاصل ان هذا الاستحسان في الجنون العارض بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلي فهو مثل العارض عند ابي يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارض من غير فرق وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء ما مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد خلافا لابي يوسف وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضاء جميع الشهر في ظاهر الرواية والصحيح ان افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعلق في تلك الاوقات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا تكون بالافاقة فيه ملزما بخلاف ما لو حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه القضاء اتفاقا ثم اشترط في الصلوة التكرار لتتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف في سقوط القضاء وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت بزيادة على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقا وقائل

ای یقول كلا الفریقین مطالبة بالفرق بین هذه المسئلة وبین ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتیب
اما ابو حنیفة وابو یوسف حیث جعلا الكثرة فیه ان تزید الفوائت على خمس بخروج وقت السادس بخلافه
هنا واما محمد فانه جعل حد الكثرة فیه بدخول وقت السادس بخلافه هنا ویمكن الجواب هنا بالتمسك
بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك دفعا للحرج وهما تمسكا بالاثر عن علي وابن عمر فیهما بالقیاس
على اصلهما لولا وجود الاثر واعلم ان الخلاف المذكور بین ابي حنیفة وابي یوسف ومحمد ذكره فخر
الاسلام في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه وصاحب الهدایة وذكر ابو اللیث وشمس الائمة السرخسي ان
اعتبار الساعات روایة عن ابي حنیفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي الخلاف بین ابي حنیفة ومحمد
ولم یذكر قول ابي یوسف فان قیل هلا اعتبر تمام التكرار في اسقاطها لزوم الصوم كما اعتبر تمامه في الصلوة
قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظیفة السنة وان خص اداؤه ببعضها كما یختص الظهر بدخول وقت
وظیفة اخرى اذ الاستیعاب لا یتحقق الا بوجود جزء من شوال ویكون الجنس كالتكرار بتكرر وقته
وبه تتاكد الكثرة فلا حاجة الى تكرر حقیقة الواجب فهو على وزن ما قاله ابو حنیفة وابو یوسف
في الصلوة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا یزید على الاصل ما لم یخف وظیفة اخرى ما لم یمض احد
عشر شهرا فیزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا یلزم علیه زیادة المرتین في غسل
اعضاء الوضوء تاكیدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض فضلا عن ان تزید علیه
فلا یرد نقضا بخلاف ما نحن فیه فان الزائد فیه شرط كالاصل فلم یجز ان یكون زائدا علیه **قوله**
وفي الزكوة بها ای بحوال الامتداد في حق الزكوة اذ یستغرق الحول عند محمد وهو روایة عن ابي
حنیفة وابي یوسف وهو الاصح لان الزكوة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانیة وروى
هشام عن ابي یوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تیسیرا وتخفیفا على المكلف لقربه الى السقوط
والنصف عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حسنا لا یحتمل السقوط بطریق التبعیة
حتى حكمنا بایمان المجنون تبعا لاحد ابویه وان لم یصح منه اداؤه بنفسه وكذا یثبت في حقه ما كان
قبیحا لا یحتمل العفو كالكفر والارتداد تبعا لابویه هذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا
بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما ثم جن
وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لم یحكم بردته تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل
ثم جن لم یتبع ابویه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا یستقیم جعله تبعا وكان الجنون
یشبه اول احوال الصبي في عدم العقل یشبه الیها آخر احوال الصبي في وجود العقل فكذلك لان

لان الصبي في اول احواله عدیم العقل فالحق به المجنون وفي الاخرة ناقص فالحق به المعتوه **قوله** وهو كالصبا
مع العقل في كل الاحكام انما قال بعض المحققین حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امراة المعتوه اذا
اسلمت لا یؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا یؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي وفي هذا
الاستثناء نظر لانه لا فرق بین المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخیر عرض الاسلام لان اسلامهما صحیح وصح
خطابهما والزامهما لان الزامهما لان ذلك لحق العقد وهو الزوجة وانما یسقط عنهما خطاب الاداء
فیما یرجع الى حق الله خاصة وانما التاخیر في حق الصغیر غیر الذي لا یعقل خاصة **قوله** فلا یطالب
المعتوه في الوكالة بالبیع بتسلیم المبیع وكذا لا یطالب في الوكالة بالشراء بنقد الثمن **قوله** وكونه صبیا
او معتوها الخ هذا جواب سؤال بان یقال الصبا والعته ینافیان التكلیف بالزامات اجاب
بان كون المستهلك صبیا او مجنونا لا ینافي عصمة المحل لان الاموال معصومة بعصمة لا ینافیها عند
المتلف **قوله** والنسیان وهو بدیهي الخ فلا یعرف بحسب الحقیقة لان التعریف انما یكون لما في
حقیقته مجهولة نعم یعرف التنبیهي بحسب اللفظ لجواز ان یكون بدیهیا ومجهولا فان البدیهي وان لم یتوقف
حصوله على نظر وكسب یمكن ان یتوقف على شيء آخر من توجه العقل الیه او الاحساس به او الحدس او
التجربة فالبداهة لا یستلزم الحصول وانما كان النسیان بدیهیا لتصور حقیقته في النفس وحصولها
في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانیة الوجدانیة اقوى تصورا
من الامور الخارجیة عن النفس **قوله** وهو فترة طبیعیة تحدث في الانسان بلا اختیار فیمنع
حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل ویحبس العقل عن الاستعمال عن قیامه فیعجز به العبد عن اداء الحقوق
قیل فیه نظر فان الحواس الباطنة لا تسكن في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحیوان بسبب
منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ یحبس الروح النفساني في الجریان في الاعضاء **قوله** فلا یعتد
بقیامه وركوعه وسجوده فرضا في تلك الحالة لصدوره عن غیر قصد واما القعدة الاخیرة اذا ادیت
مع النوم فلا نص فیها عن محمد ولكن قیل یعتد بها مع النوم فرضا لانها لیست بركن ومبناها على الاستراحة
والنوم لا ینافیها بخلاف ما عداها من الفروض وقیل لا یعتد بها حتى لو لم یعتد بها بعد الانتباه فسدت
صلوته واذا تكلم النائم في صلوته حالة نومه لم یتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم الاختیار فخرج له
عن ان یكون كلاما وهذا اختیار فخر الاسلام والمص وفي المغني وفتاوى قاضیخان والخلاصة ان صلوته
تفسد من غیر ذكر خلاف وفي النوازل اذا تكلم النائم في الصلوة تفسد صلوته من غیر ذكر خلاف وفي النوازل
وهو المختار لاطلاق النص واما قهقهة النائم في صلوته فلا روایة فیها عن محمد وذكر في المغني انها

مبحث النسیان

مبحث تكلم النائم في صلوته

المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعاً وروى بغداد ان ادريس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلوة ولا تبطل الوضوء لانها كونها حدثاً باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم وفي مختار المتقي وفخر الاسلام انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتوى **قوله** به يصير المرء عرضة الخ ولو قال به يصير الشخص لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال في الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرء صالح ورايت امرءاً صالحاً ومررت بامرء صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف الفقهاء عبارة عن صورة الادمي محلاً للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكمي تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمي يوجد ولا رق فيه كالاجير في حق المستأجر والمعتدى في حق الامام والصبي العاقل في ملك طرق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في حق التصرف فليس بموقوف انتهى وفيه نظر فان الظاهر لا يوجد الا بتمام اجزاء الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وما ذكروه من صور العجز الحكمي مسلم لكن لا يحل وجه يصير بها الشخص عرضة للتملك تأمل فهم **قوله** وهو وصف لا يتجزى التجزى في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء ليّنوا الهمزة تخفيفاً كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزؤ وبالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفاً ياء فقالوا التجزي اي الرق وصف قائم بالمرقوق لا يقبل التجزي اتفاقاً في الاصح لما ذكره محمد في آخر دعاوى الجامع الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبداً ونصفه حراً في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة كما اقيمت المرأتان مقام الرجل وان ثبت عليه اقراره من مملوكية النصف لمن اقر له بها وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة لا تقبل الا من حر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكره من الضم لا يمكن ههنا لان التكلم من النصف الثاني لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقاً بالرق في الشهادة لا ان يكون رقيقاً وللقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه ابتداء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد في البعض الآخر مشاعاً ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي لابتنائها على كمال الاهلية فتنعدم برقية البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان يكون الموصوف بالحرية الفعلية موصوفاً بالرق ولا

ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعاً كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاعاً فانه قد اجتمع مالكية زيد باعتبار النصفين فيغلط لذلك **قوله** كالعتق الذي هو ضده ولا خلاف في ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلاً للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضده اشارة الى عدم تجزي الرق لعدم خلو المحل عنهما فلزم من عدم تجزي العتق عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق على قابلية الملك للتجزي ثبوتاً وزوالاً اجمعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وبقية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزي السبب عدم تجزي المسبب فان قلت ينبغي ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ما علم قلت مرادنا ههنا بالسبب العلة لان الرق متقرر بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هي الشراء والاستيلاء والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا بتجزي الملك لتجزي سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض وكذلك اخواته **قوله** ولا كذلك الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق ايهو رفع الملك ام الرق واثبات العتق فقال ابو يوسف ومحمد والشافعي والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق لعدم تجزي لازمه وهو العتق اتفاقاً لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق وتجزيهما **قوله** وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك الخ يعني ان الاعتاق ازالة الملك لا لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية والملك وذلك متجز بان بالاعتاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصداً وتثبت العتق ضمناً للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزياً لان ثبوت المعلول بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف الخ حاصله ان التنافي يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه مال كما قيد به المص اما اذا كان مملوكاً من حيث كونه مالاً ومالكاً من حيث كونه آدمياً فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنافي ايضاً لانه اذا كان مالكاً للمال من حيث انه آدمي وهو مانع من المالكية

مولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة للكل واحد منهما على الكمال وهو
محال واجاب بعض مشايخنا بانه لا يجوز ان يكون مالكا باعتبار الادمية ومملوكا باعتبار المالية
لما يلزم عليه من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذ لا فرق بينه وبين من حيث هو مال وبين غيره من
سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال لتنافي لوازم
الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكية بما سوى نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد
شيئا من الاموال وان ملكه لفوات اهليته منه فوانا قد يترك به منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد
فافهمه **قوله** حتى لا يملكه العبد اه ولم يأذن وسواء كانت الامة المعدة للوطي ملكا للسيد باذنه
واذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيه شيء من الرق وطي امة الا بعقد نكاح لان
التسري من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لا يصح النكاح
بملك زوجته **قوله** كالذمة الى اخره ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات البشر ادوكي لا مالية لكن
لم قال المص الرق ينافي كمال المال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست
بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعيفة بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين بنفسها لضعفها
حتى لا يطالب الا اذا انضم اليها مالية الرقبة والكسب فيستوفي من الرقبة والكسب الى ان
يعرف الكسب في الدين اولا فان لم يقر به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه بان يباع
في الدين اذا لم يقدر مولاه خلافا للزفر واشافعي ولا يباع ما بقي الكسب بالاجماع وان لم يكن
بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة اظل نعمة وللرق اثر في التنصيف كما دل
عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي انه قال لا يتزوج
العبد اكثر من اثنين وكذا على الف ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم
على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة **قوله** ينقص منها عشرة دراهم
يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر او زادت عليها ينقص منها شيء له خطر في الشرع وهو
عشرة دراهم اذ بها يتم نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابي
يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت **قوله** لان كمال حال الانسان
بكمال مالكيته الخ لك ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتضي ان ينتقص قيمته عن دية الحر كانتفاء احد المالكيتين
وكذا ما قدمناه من ان للسرقة اثر في التنصيف بالدليل والجواب ان اما لكية المال وكمالها بالحرية
و مالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على

اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه المالكية للعبد بالكلية حتى تناسب
تنصيف ديته بل انما يكون فيه نقصان لانها بسببان ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد
اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم
لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستوفي به عضو الحر المحترم شرعا **قوله** عند ابي حنيفة وابو يوسف معه
في رواية عنه **قوله** وعند محمد والشافعي وابو يوسف في رواية اخرى **قوله** اي صح اقرار المأذون
بالسرقة التقييد بالمأذون هنا ليس بظاهر بل مفسد لانه لا فرق بين اقرار المأذون والمحجور بالسرقة
المستهلكة بفعله ويجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال زفر
باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشارح
انما قيد بالمأذون بقول المص بعده وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة
بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند الثلاثة واما اقراره
بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع حتى يرد على مالكها
وكذا في قطع اليد ايضا خلافا لزفر فلو ذكر الشارح قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لكان
اولى لما ذكرناه **قوله** يعني اذا اقر العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان
تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المص بل لا يطابق صنيعه ان الشارح على ما لا يخفى وكان
المناسب ان يقول اي يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين علمائنا الثلاثة
فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لا يصح ولا يرد المال
قوله والمرض وهو حالة اه وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات الغة
والنفقة واجرة الطبيب **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا
الى اول المرض يعني يعتبر من اوله موصوفا بالامانة **قوله** كالرهبة والمحاباة اي البيع بصفة المحاباة كان
يبيع ما يساوي الفا بخمسمائة مثلا او يشتري ثمنه لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى
محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك بالفسخ والنقض
اذا زال الشك بان يلزم ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر في حقه واذا زال بالموت ينتقض ان
احتيج الى نقضه لتحقق علة الحجر في حقه وهو المرض المستفيض للموت **قوله** هذا المعتق حكمه حكم المدبر
قبل الموت فيكون مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت ولا يظهر انه مرض مميت الا باتصاله
بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام عبدا في سائر الاحكام وحكم الحر المديون

بعد الموت فينبغي للغريم في كل قيمته ولا وارث في ثلثها اذا لم يكن للميت مال سواه **قوله** اشارة الى
جواب نقض اي نقض اجمالي وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم نفاذ اعتاق المريض غير صحيح
لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في اعتاق الراهن لكنه متخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون
صحيحا **قوله** والجواب ان يقال لا نزاع فان قلت فكيف صح الايصاء مع وجود سبب الحجر وتعلق حق
الورثة مع انه صح استحسانا بالسنة لقوله عم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم وضعوا حيث شئتم ولان الانسان لما كان مغرورا باملة مقصرا في عمله
ابقى له الشارع ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول اثار منيته فضلا
منه ورحمة ومنها الحيض والنفاس جعلها احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء **قوله** لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص
ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشرط
فوات المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه وفي القضاء
حرج وهو مدفوع بالنص فيسقط بوجودهما نفس وجوده **قوله** وقد جعلت الطهارة عنهما
شرطا جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم ايضا فهلا سقط
الصوم كما سقطت الصلوة فقال جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف
القياس فانه يقتضي ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على
عدم صحته معهما بقوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها وقد اجمعت الامة
على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هو غير معقول المعنى وكذا قال امام الحرمين كون الصوم
لا يصح من الحائض لا يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه فلم يتعد الى القياس اي لم
يتعد حكم الاسقاط فيهما من صحة الاداء الى وجوب القضاء فيبقى في حق وجوب القضاء مؤيدا
بقول عائشة رض في الصحيحين لمعاذ العدوية حين قالت لها ما بال الحائض تقضي الصوم
ولا تقضي الصلوة كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة مع انه
لا حرج في قضائه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة
وان سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر لو وجب
في غاية الحرج بالنسبة الى قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا فانه حرج زائد واجب على ما هو
محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب

الاداء

الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء قلت يكفي وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما في النائم
والمغمى عليه على ان القضاء انما يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله**
فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اي اقول الشارح رح هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده
وجوابه عن قول المصنف مع انه لا حرج في قضائه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال
على ما لم يتقدم له ذكر **قوله** انه بناء في احكام الدنيا لما فيه تكليف بيان القسم الاول وانما سقط بالموت
ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد **قوله** فلا يجب اداؤها ولا يجب اداء الزكوة في التركة عندنا
وعند الشافعي يجب الزكوة في تركة الميت ان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبني على اصل مختلف
فيه وهو ان المقصود من حقوق الله تع ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال وثمرة الخلاف تظهر
فيما لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ منه مقدار الزكوة عنده كالدائن اذا ظفر من مال المديون
بمال من جنس حقه حيث كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال
وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقا
بالعين وبالذمة لكن الشارح رح لم يوضح ذكر بيان كان بطريق الصلة فائدة القسم الثاني على
نوعين **قوله** كالمرهون والمستاجر والمبيع الذي لم يقبض **قوله** ومقصود صاحب الحق هو ذكر العين
المناسب لتلك العين يعني المقصود في حقوق العباد سلامة العين لمالكها ولهذا لو ظفر بها يجوز له
اخذها بنفسه من غير اذن من هي في يده بخلاف العبادات الا ان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقق الابتلاء
قوله اي بقاء ذلك العين العين مؤنثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل المعين
او الحق **قوله** وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا متعلقا بالذمة فكانه لم يبق بمجرد الذمة
الفائتة تقديرا حتى يضم اليه اي الى مجرد الذمة مال متخلف عن الميت او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل في
يصير ذمة المقررة كالمحققة فيبقى الدين ببقائها **قوله** اي الا الذمة على تاويل المذكور لا حاجة اليه لان الضمير
راجع الى المجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح رجع الضمير الى الذمة كما فعله الشارح بقرينة
الضمير فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان في الكلام ما يصلح مرجعا للضمير من غير تاويل فهو اولى
مما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا نقض على التعليل المذكور اجمالا مع اي نقض اجمالي وطريقه ان يقال
ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوده مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في تلك الصورة
لكنه متخلف عنه فيها فلا يكون صحيحا وهو قياس استثنائي جزئه الشرطية المتصلة والنتيجة نقيض المقدم
لاستثناء نقيض التالي وحاصل هذا النقض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت

صحيحا ما

المفلس غير صحيح لانه لو كان صحيحًا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين لكنه متخلف عنه فيه
بصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحًا **قوله** لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة
لما احتيج الى ضم مالية رقبته اليها للتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل ذلك ليتمكن المولى من استيفاء
الدين من ماليته التي هي حق المولى نظرا اليهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشارحين هنا قسم آخر
اي هذا القسم ذكر المتن في بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر في نسخة الشارح التي شرح عليها حيث
لم يتعرض لشرحه ولفظه وما شرع صلة الا ان يوصي فيصح من الثلث يعني ما شرع صلة كنفقة ذي
المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق
يمنع وجوب الصلة فالموت اولى الا ان يوصي بذلك فيصح من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف
في ثلث ماله نظرا اليه فان قلت كيف تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لا تجوز قلت المراد
الايصاء لمحرم غير وارث كالخال الفقير مثلا مع وجود الابن **قوله** ولقائل ان يقول الخ الجواب ان هذا
القسم وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء للاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن الفائدة على ان الحيثية
التي ذكرها ليست هي الحيثية التي ذكرها هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهم **قوله** وان كان حقا له
هذا هو النوع الثالث من القسم الثاني اي اذا كان الحق المشروع حقا للانسان وثابتا له فحكمه
ان يبقى لاجل الميت من تركته ما ينقضي به الحاجة اي حاجته من اجله التي لا تنقضي الا بذلك القدر
من ماله لانه مخلوق محتاج والموت لم يخرج فلا ينافي الحاجة لاجله ما ينقضي به حاجته **قوله** قدم جهازه
وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يواري عليه لحده على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من قضاء الدين كما ان لباسه حال حيوته مقدم على قضاء دينه ولقائل ان يقول حال حيوته ذمته
باقية صحيحة والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا تحتمل الدين ولذا
مال البعض الى تقديم الدين نظرا الى هذه الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا
كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى
التجهيز على ما مر **قوله** ثم ديونه يعني ان فضل شيء بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه لان
قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب وهي صلة وبه يحال بين العبد وربه لا بها كما نطقت به
النصوص فكان الانظر في حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه
وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية
يوصي بها او دين فانه تع ابقى له من ماله ما يتدارك به ما فرط وهو احوج الى الحاجة من خلافة الوارث

عنه

بحقوق

عنه في هذا الدليل منافسة **قوله** نظرا الى ما يتعلق بالجميع اي تثبت من الحقوق المذكورة على الترتيب
المذكور نظرا اليه لان النفع في المحل راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولاء فكان اولياء وتحصيل
بها نسبا سببا كم وغيره وهو ابن عم **قوله** اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة لكان انسب اي لاجل ان يبقى
يبقى له من تركته ان يبالي ما ينقضي به حاجته **قوله** بقي الكتابة بعد الموت المكاتب واما بقاء المملوكية الى
وقت الاداء فثابت بطريق التبع لبقاء ما لكيته به الا بطريق ممتنع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة
لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم للضرورة الداعية اليه ولقائل
ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد
الموت يلزم استناد العتق الى ما حصل بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندا الى آخر
اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب
وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يتصل المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط
لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما يثبت لملك البدل ثبت عند اداء
البدل مستندا الى وقت الغصب ان كان المغصوب هالكا وقت اداء البدل هالكا **قوله** تغسل المراة زوجها
اذا مات وهي في العدة وان كانت محرمة او صائمة الا ان تكون معتدة في نكاح فاسد بان تزوج
المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد
موته تغسله والا ان كانت اختارت اقامة كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدري الاول منهما او
قال لنسائه احداكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب
من الاسباب كردتها او تمكينها ابنه او طلاق منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت
قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر فيهن وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله
فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا فيمن وطئ اخت زوجته لشبهة
حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة
وشرحها فيهن ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة
فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باثره ولا تغسل الامة مولاها خلافا لزفر لانها صارت اجنبية
وكذا ام الولد لان عدتها للاستبراء لا انها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله** بخلاف
ما اذا ماتت المراة اي فان قبل الموت انفى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت مناف
لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف لها فاذا لم تبق المملوكية لا تبقى المالكية بالطريق الاولى فقلنا

لا تغسله الامة صح

الملك في المملوك انما شرع لتقضى حاجة المالك لا لحاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقيت الحاجة الى
ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلب الموضوع وصار حقا له
قوله وقد وقعت الجناية على اولياء الميت من وجه اه جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص
من حوائج الميت وحقا له والمتلف نفسه وانتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره بها فاجاب بان الجناية
قد وقعت على حق اولياء الميت ورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك فان احدهم لو استوفى
او عفى عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن لبقية الورثة شيئا قوله ولا عبرة بتوهم
العفو بعد البلوغ جواب سؤال بان يقال قد قلتم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل
للعفو واحتمال وجوده منه راجح على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لا يؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير
اذا كان ثمه صغير في الورثة لاحتمال العفو المندوب اليه منه فاجاب به لا عبرة بتوهم وجود العفو منه
بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير تعيينا بالاحتمال قوله وقال القصاص
موروث لما قلنا من ان السبب ينعقد في حق المجروح اولا لانعقاد القوم به مقام حقيقة سببه
ولهذا صح عفوه وما هو السبب انما يكون انتقاله الى من يخلفه بطريق الوراثة قوله وهو منع بضاد
العلم الخ الجهل على نوعين بسيط وجد بانه عدم العلم في محله قابل له فهو وجودي فيكون التقابل
بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب لانه نظري يمكن ازالته بالتعلم
واما العيب في التعقيد في ازالته ومركب وجد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته
وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعليم لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم قوله اولانه
لما كان قادرا اه جعل الشارح هذا جواب اخر لكونه جعله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم
جوابا عن جعله من المكتسبة دون السماوية فلو قال واما جعله من المكتسبة لانه لما كان قادرا اه
لكان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جبليا اما المركب
فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه فلا توجه كونه كسبيا فتأمل تفهم قوله كجهل من انكر خبر الآحاد اه فقد اعتبر
مناسب لظل المنزل كان المناسب ان يقال كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بلا حياة وعالم
بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الى الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلة للزوال ونحو
حشر الاجساد بعد قوله احكام الآخرة مثل جهل المعتزلة اه قوله كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم
السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من النار والرؤية ونحوها بعد
ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الخلق بفناء الحشر الثاني ومن الجهمية بانكار خلود

النار والجنة واهلهما في سائر الفرق الاسلامية عن طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية
ولا يخفى ان المراد هنا الجهل المركب قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اي لان صاحب الهوى
ما دل بالتأويل اي بصرفه عن ظاهره الدالة على نقيض معتقده وحمله على وفق معتقده لا لانه ينبذه و
وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة
قوله لقوله ولا تأكلوا اه واعلم ان نص الكتاب يقطع لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون
حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق
فان الفسق ما اهل لغير الله به وايضا الغيبة لا تنافي الشركة كما في قوله ولا الضالين فقولوا
آمين قوله الثاني الجهل في موضع الاجتهاد اي النوع الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل
واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم اعتقادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من
ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفو احدهما عن القتل
ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص باق له اما لعدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان
عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال
فلا يسقط ولاية اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولي القاتل لان جهله بسقوط
القصاص جهل في موضع الاجتهاد لان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد
الاولياء حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة تندرئ القصاص الجهل في موضع
الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا المذكورة فقتل القاتل ولم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر
ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار امر خفي وهو عدم تجزي
القصاص فيصير بمنزلة القاتل في ايراث الشبهة قوله يصلح عذرا اي اذا وقع موضع الاجتهاد
شبهة مما لزم الى الغلط وقال ابو حنيفة هذا الحديث وشبهه اذا وقع موقع الشبهة قوله على ظن انها
فطرته اي من غير استيفاء ولا بلوغ حديث قوله قال عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصائم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ودليل الجمهور انه عم احتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره
وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثامنة فيكون ناسخا له وصرح ابن عبد
بالنسخ ابن عبد البر وابن فتح وذهب بعضهم الى انه ليس بمنسوخ وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا
لانه عم كان صائما محرما ولم يكن قطع مقيما ببلده واوله بان المراد تعرضا للغلط اما الحاجم فلانه

لا يأمن من وصول شيء من الدم الى جوفه عند المص واما المحجوم فلانه لا يأمن من ضعف قوته بخروج
الدم فيؤول الى الفطر وقال ابن خزيمة وشمس الائمة بهذه الاحاديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس
وفيه نظر لان الغيبة لا تفطر عند الجمهور ومذهب عائشة والاوزاعي انها تفطر وكذا احتج
علي وعطاء واحمد ابن حنبل واسحاق وابو ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان قوله
ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم
يبلغه الحديث وعرف نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى
فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفطر او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله لا كفارة عليه في
الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد والحسن ابن زياد لان الفتوى عهدة العامي وان احتملت الخطاء
والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا ولم يعرف نسخه وقال ابو يوسف عليه
الكفارة اذا افطر بعد الحجامة متعمدا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان
معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا
عن ظاهره او منسوخا وامامه الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يكون معذورا لترك
الواجب فينبغي ان الطلق في هذا الموضع بدون اعتقاده على فتوى او حديث ليس بمعتبر
وان قول الاوزاعي في ذلك ليس شبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس
فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة قوله وينبغي ان يكون هذا اذا لم يبلغه اقوال الاوزاعي اما اذا
بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتي فقيها حنيفة بالافطار على الاخفى من
علو شان الاوزاعي وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لما في حديث الحجامة من امكان قياس
الخارج المنتفع به في افساد الصوم على الداخل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة فانه قال عن يتوهم
اجراء القياس فيه ويمكن حمل كلام المص عليه لتبقى فيه المخالفة بين كلامه وكلامهما فتامل
قوله فصار شبهة في سقوط الحد الشبهة نوعان اشتباه وهو اعني الشبهة في الفعل بان يظن
ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة خلافا لزفر لكن لا يثبت النسب ولا تجب
العدة لان الفعل قد يتمحض زنا بخلاف شبهة المحل وشبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل
الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت
النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله انت ومالك لابيك
واما جارية الاب والام فليست بمحل الاشتباه اصلا لا شبهة الفعل العدو ولا شبهة الحل

فلا

فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها النسب ولا تجب بها العدة قوله ومن اسلم لم يهاجر الينا وكذا اذا ترك
خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا هذا النوع يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا هو الموافق
لبيان النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا تجب عليه في المسئلة الاولى قضاء ما فاته من العبادات بعد
الاقامة في دار الاسلام بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ
او تقديرا باشتهاره في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه كان بقبوله الاسلام
صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه
وهو الاسلام كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفو وبغبن
فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر في شرح الوقاية للمص انه يصح النكاح في هذه الصورة
لكن يكون الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم قوله لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى به يكون موقوفا
على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبد المحجور قوله حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما
بثبوت العزل والحجر قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر على وجه السعة والاختيار او من
المثلث العنبي لانه انما يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف بشرط عدم الاسكار قوله يعني لما كان
السكر في هذه الصور بطريق مباح نزل لذلك منزلة الاغماء في جميع الاحكام فيمتنع صحة الطلاق والعتاق
وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع صحيح خلافا لما روي
عن ابي يوسف حنيفة وسفيان الثوري يفهم ان لا يمنع صحة الطلاق ممن تقدم على استعمال المبيح
ونحوه قوله عطف على قوله في الطلاق وقع في بعض النسخ الا الردة وفي بعضها لا الردة فعلى الاول
يكون الردة منصوبة على الاستثناء من عباراته وعلى الثاني يكون مجرورا بالعطف على مدخول في قوله
يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام وكون
الاصل هو الاعتقاد كالمكره وفي القياس وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصاحي حتى تبان منه
امرأته وجوابه ما مر قوله والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى استثنوا ايضا من عباراته الاقرار باسباب
الحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى وفيه ما مر من الوجهين قوله
فاقيم السكر مقام الرجوع اقامة للدليل مقام المدلول فيما يندرئ بالشبهات قوله لانه لو زنى في
سكره يحد اذا افاق لان سكره لا يستقيم شبهة دارئة للحد لحصوله بسبب محظور لا يصلح سببا للتخفيف
قوله لانه لو اقر بالقذف والقصاص يؤاخذ به لان السكر لا يمنع صحة الاقرار بالحدود الغير الخالصة
لله لان صريح الرجوع لا يبطلها فما ذلك بغير الصريح هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق الائمة الثلاثة

دائكا المرض ها

ان المعتبر في العسكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان النهاية انما تعتبر فيما يندرئ بالشبهات قوله
علم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال هو ايراد الشيء بغير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف
الهزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى ويكون واسطة للفظ
والكناية على راي والفقها قبل الاستعمال قوله وخلا عطف على تطويلا قوله لان تلفظ الهازل
انما هو عن رضى واختيار صحيح حتى لو هزل بالردة كفر لان المتكلم بكلمة الكفر هازل الاستخفاف بالدين
وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره بالكفر اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر
حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد قوله من حيث
انه خيار الشرط بعدم الرضا بحكم البيع ولا بعدم الرضا بنفس البيع لان قوله بعت واشتريت
اوجد برضى العاقد واختياره لكن لا يثبت به الحكم لعدم المضاربة فكذا في الهزل قوله ولا تنافي
الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة وانما جمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن
الرضا كما في المكره على الشيء باختياره ولا يرضاه اذ الاختيار هو القصد الى الشيء وارادته و
والرضا هو ايثاره واستحسانه بخلاف خيار الشرط فان ذكره في العقد شرطا لان المقصود منه
هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه قوله والتلجئة ان يلجئك الى ان يظهر العقد بين الناس
ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي في الظاهر
لامر اخافه ولا يكون بيننا بيعا في الحقيقة فيجيبه صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه
في مجلس اخر بعد ذلك ثم يتصادقان على المواضعة بعد زوال ما تواضعا لاجله قوله لعدم الملك
لعدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا قوله بخلاف
سائر البيوع الفاسدة حيث تفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضى بالحكم وهو الملك موجود
فيه مفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاحدهما
اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا كان يقول احد المتعاقدين للاخر اشتريت منك هذا على اني
بالخيار ابدا او يوجب الاخر البيع على ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك
اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقضه احدهما بدون اتفاق رضى الاخر
انتقض وان اجازه فلم يجز كيف هو شان خيار الشرط عند ان ابا حنيفة جعل مدة الاجازة و
والنقض مقيدة بالثلاث واطلقا بناء على ما عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل
ان يقول ان لم لا يقال انه موقوف وما الفرق بين الموقوف والفاسد فانه غير مستق

والجواب

والجواب انهما طريقان للمشايخ في التعبير بهما قبل والتعبير بالموقوف اولى لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف
الموقوف وفيه تامل فتامل فانه ابهم فدربنو الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك قوله عندهما اي عند
ابي حنيفة في الصورتين حتى كان الثمن بالغين وعندهما العمل بالمواضعة واجب في الالف الذي هزلا
باطل وقولهما رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف مبني على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على الجد وعندهما
هو البناء على المواضعة وقد مر الوجه من الجانبين قوله اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه وفي الرواية
الاخرى وهي قولهما الثمن الف قوله فالبيع جائز بالدنانير اتفاقا قوله والقياس ان يكون البيع باطلا
لانهما قصدا الهزل بالتسمية في العقد وهو الدنانير فانهما ليسا بثمن في نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا
وهو الدراهم لم يذكراه في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية
البدل وهما قصدا الجد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن بجعل البيع منعقدا بما سميا
من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعهد
بعد العقد فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثاني مبطلا
الاول فههنا اصون التصرف العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك
بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم ذكرهما في العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن لانه ركن فتعين جعل
المسمى ثمنا قوله بان تزوج امراة بالف بان يقول الرجل للمراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزويجا
هزلا غير لازم وتوافقه المراة على ذلك او وليها واشهدوا على ذلك ثم فعلا قوله ان الشرط
الفاسد يؤثر في البيع موجب فساده والعمل بالمواضعة بجعله شرطا فاسدا لما مر فلم يعمل بها فيه
تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط الفاسد فالعمل لا يفيد قوله اذ المال تابع في الخلع
وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن
حيث يلزم بلزومه تبعا قوله لا بما هزل به اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن الهازل عن رضى واختيار
تعاطى في حقه الهزل جدا لكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نهى النبي عم عن تكفير اهل القبلة
قلت النهي عن تكفيرهم لاعتقادهم ان ما ذهبوا اليه هو الدين الحق وتمسكهم في ذلك بنوع دليل
من الكتاب والسنة وتاويله على وفق مرادهم والهازل للدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل
لانه لم يتمسك في ذلك بشبهة فلم يكن جعله منهم ببقاء والمراد بقوله عم من صلى صلاتنا الحديث
من فعل هذه الافعال ولم يجد منه ما يناقض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال الا يرى انه
لو فعل هذه الافعال وكان منكر الحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون

مسلما قطعا الوجود مابا فحص الاسلام لتواترهن الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا
ولو هزل الكافر وتبرا عن دينه حكمنا بايمانه في حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل
الترضي وهو الركن الاصلي في احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم
بايمانه بناء عليه كما نحكم بايمان المكره اذا اسلم بناء على التلفظ بالاقرار فصار الهزل في ذلك
كالهزل فيما لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلا منهما لا يحتمل التراخي ولا الرد
بسبب كما لا يحتمل البيع بخيار عيب ورؤية فتامل وجه التامل ان قولهم لا يكفر اهل القبلة مع
قولهم تكفير هولاء وامثالهم كمن قال بخلق القران وكالمشبهة مشكل والله اعلم **قوله**
وهو في اللغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح
الفقهاء عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل في ماله على خلاف موجب الشرع من وجه
وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا لو
اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيها لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للادلة
الدالة على وجوب اتباعه وان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفه
الذي يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير
المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصي
وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع **قوله** هذا معطوف على محذوف اي فان قلت ههنا وصلة
والمعروف فيها انه يؤتى بها في مقام الترقي والمبالغة يقال هذا الشيء حرام وان كان
اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف قالوا واو عاطفة اذ لا يمكن جعلها
استينافية فلا بد من معطوف عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه فبينه الشيخ بانه مقدر
قوله وفي هذا القول اشارة الى المصطلح يعني قول المص بعد تمام التعريف وهو السفه والتقدير
يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفيه بارتكاب
جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام **قوله** وذلك اي المذكور من السفه لا يوجب خللا ونقصانا
في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامة بدونه وصحة عقله الا ان السفيه يكابر بعقله
بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حق الله تعالى في الدارين واذا لم يخرج
عن ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولى واذا كان السفيه اهلا لوجوب
شيء من احكام الشرع الواجبة له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر عليه

او لم تحجر **قوله** ويمنع ماله في اول ما يبلغ ما يبلغ بالنص بخلاف القياس كانه جواب عما يقال
اذا علمتم ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابي حنيفة
فكيف قال ابو حنيفة بان السفيه يمنع عنه ماله اما اذا بلغ سفيها الى ان يبلغ خمسة وعشرين
سنة نظرا له وذلك يدل على ان السفه سبب للنظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه
في جميع تصرفاته لا يتلف فاجاب بانما منع عن السفيه ماله في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تع
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموالهم وانما اوقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولى عليهم للعلاقات
منها كونها في ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما ينتفع بها من هي له ومنها انهم يعتمدون عليها
ويسمونها لليتامى ومنها انها صارت بحفظهم كانها املاكهم الى غير ذلك من العلاقات **قوله**
والسفر هو في اللغة قطع المسافة مطلقا وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة
العمران من الجانب الذي يخرج منه على قصد السفر **قوله** بحيث لم يبق الا كمال منه وعلى خلاف الشافعي
حتى لو اتم مع ترك العقود الاول بطل الوضوء عندنا خلافا للشافعي ومن وافقه على ما عرف في بحث
الرخصة **قوله** قبل جواب لما وهو بيان لحكم المكلف في ذلك على سبيل التمريض ولا على انه
قول للبعض وكان الاظهر ان يقال قالوا **قوله** فلا ضرورة تدعو الى الافطار لقدرته على الصوم
وعلى تقدير حصول ذلك بتحققه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفر **قوله** في الصورتين المذكورتين
يعني بعد ما امسك وهو مسافر او بعد ما امسك وهو مقيم ثم سافر **قوله** فلا تجب الكفارة
عندنا لما قلنا وعن الشافعي انها تجب عليه اعتبارا للاخر النهار باوله وهو بعيد لخلو الاول
عن الشبهة وعدم خلو الاخر عنها **قوله** لان المرض امر سماوي كالحيض فتبين به ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في ذلك اليوم والسفر اختياري تجب عليه الصوم مع طريانه الا ان
وقع له السفر في ذلك على وجه القهر كان يكون لسلطان عليه فانه يقع مسقطا للكفارة عنه
ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة كذا نقله قاضي خان **قوله** تحقيقا للرخصة في حق الجميع و
وان كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لا تتم ما لم يتم السفر وتحقق
بمضي مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترفيه ولا كمال للرفاهية بدون ذلك اذ لو توقف
الترخص على تمام العلة لفات مقصود الرخصة في حق من لم يكن مقصوده الا مسيرة ثلاثة ايام
وفواته مستلزم لفواتها في حق بعض من هي له فلا تكون عامة مع فرض كونها عامة هذا خلف
قوله ولم يجعل عذرا في حقوق العباد لان الواجب منها ضمان المحل لا جزاء الفعل فتعمد عصمة

الحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو تلف جماعة مال انسان وجب ضمان واحد **قوله** وافطار الصائم بالاكراه الخ حاصله انه يقول المثال المفروض للاباحة اما داخل في الرخصة او الرخصة واجيب بان المراد افطار المسافر وانما يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه بذل نفسه للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لا مناف لها وفيه شيء لما عرفت من تفسير الاباحة والحق ان ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثالا لها فان قلت فما مثالها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكره بوعيد تلف على شرب خمر او اكل لحم الخنزير فانه مباح له التناول على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب بذلك **قوله** فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضا بذلك انها لا تبطل بالهزل وللقائل ان يقول اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لا رضى فيه بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان في كل من الهزل والاكراه اختيار السبب والحكم والرضى بكل منهما الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو المعتبر في علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب الرجوع لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ **قوله** ولا يصح الاقارير كلها بخلاف اقارير السكران فانها تصح حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد معتبر محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بذلك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره الخ فيه شيء فانه يعلم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطي ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس القتل هو المقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا الاكل المكره ووطئه المقصود لا مطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله **قوله** واما في نسبته الى المكره حق العبارة ان يقول اما في النسبة الى نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مال الغير فقد اختلفوا فيه الخ **قوله** فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا بقاء الاطراف

ملحقة

ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة وعن ابي يوسف ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص في الفعل حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا واما لا يحل له التناول الا انه اذا كان شرب الخمر مثلا لم يحد استحسانا لانه اذا تكامل الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة كوطء الجارية المشتركة حيث تكون شبهة في درء الحد عنه والله وحده وهب تم **قد وقع الفراغ** عن كتابة هذه الحاشية الشريفة التي نسخت بخطي عن يد العبد الفقير احمد بن مصطفى الشهير بادهم زاده البرهالوني المذنب المحتاج الى رحمة الله تعالى في الدارين وال شفاعة نبيه محمد سيد الكونين والثقلين في ليلة البراءة من شهر شعبان المعظم وقت التهجد في سنة سبع عشرة والف من هجرة النبوية غفر الله له ولوالديه ولاستاذه واحسن اليهم واليه

اللهم نور قلب من نظر الى هذه الحاشية ودعا بالخير لكاتبه بنور الايمان وبشره واهده في الدنيا والآخرة ومراد جميع المؤمنين آمين آمين بالنبي المختار سيد المرسلين